

اقبالیات - تفہیم کی جہات

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

اقبالیات۔ تفہیم کی جہات

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

ادارہ فکر جاوید

ناشر

ادارہ فکرِ جدید

ہاؤس نمبر ۲،۳ - ریس کورس روڈ، لاہور
Tel: [+92-042] 35002079
Fax: [+92-042] 37523812
Mob: [0300 4220263]
Email: roohebuland@hotmail.com

اہتمام تحقیق

مرکز فروغِ تحقیق
Center for Research Development
http: www.crd.org.pk

طبع اوّل : ۲۰۱۳ء
تعداد : ۵۰۰

ادارہ فکر جدید: ہاؤس نمبر ۲،۳ - ریس کورس روڈ، لاہور، فون: ۰۴۲-۳۵۰۰۲۰۷۹

فہرست

فکر اقبال اور فہم قرآن کی جہات

اقبال کا تصورِ عشق

علوم میں وحدت کی تلاش

اقبال شناسی کی روایت

اقبال شناسوں کا قافلہ کب کا رخصت ہو چکا۔ ڈاکٹر طاہر حمید تنولی کو نئی نسل کے متجسس اقبال شناسوں میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ روایت کے مطابق تنولی صاحب بھی فکر اقبال خود سمجھنے اور ہمیں سمجھانے کی کوشش میں مصروف نظر آتے ہیں۔ کتاب کا پہلا باب خطبات اقبال کی روشنی میں "مذہبی تجربہ" کا مطالعہ ہے۔ علامہ اقبال کے ہاں مذہبی تجربہ بھی ایک طرح کا علم ہے جس کی تحصیل ممکن ہے۔ مگر تحصیل کی خاطر پرانے طریق آج کے زمانہ میں قابل عمل نہیں۔ علاوہ اس کے نفسیات کا علم ابھی اتنی ترقی نہیں کر پایا کہ اس مشکل کا حل دریافت کیا جا سکے۔ تنولی صاحب فرماتے ہیں کہ علامہ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ سے مراد صاحب تجربہ میں خدا کی صفات پیدا کرنا ہے۔ آج کا انسان چونکہ اپنی عقلی اور حواس پر مبنی تجربی سرگرمیوں پر انحصار کرتا ہے، اس لیے باطنی طور پر روحانی افلاس کا شکار ہے۔ تنولی صاحب کے خیال میں "خطبات اقبال" بجائے خود بھی علامہ اقبال کا مذہبی تجربہ قرار دیئے جا سکتے ہیں کیونکہ علمی وفکری کاوشوں کے ساتھ ایک نوع کی مذہبی، نفسی یا وجدانی تجرباتی کاوش بھی ان تحریروں میں شامل ہے۔ یہ سوچ کا ایک نیا انداز ہے۔ تنولی صاحب کہتے ہیں علامہ اقبال اس امر کے قائل تھے کہ جدید دور میں مذہبی تجربہ کا ایسا منہج وضع کیا جا سکتا ہے جو سائنسی معیار پر پورا اترتا ہو۔ دعا بھی مذہبی تجربہ کا منہج تصور کی جا سکتی ہے کیونکہ دعا کے عمل میں فکر، عقل اور مشاہدہ سے الگ ہو کر، روحانی حقیقت کی زندگی میں داخل ہو سکتا ہے۔ یعنی عبادت مذہبی تجربہ کے حصول کا ذریعہ ہے، اور بقول تنولی صاحب اسی بنا پر علامہ اقبال چاہتے تھے کہ ملت اسلامیہ اجتماعی سطح پر دعا کے ذریعے مذہبی تجربے کو حقیقت میں بدلے اور یوں "روحانی جمہوریت" کا قیام عمل میں لایا جائے۔

دوسرا باب "فکر اقبال اور فہم قرآن کی جہات" سے متعلق ہے۔ بقول تنولی صاحب اگرچہ علامہ اقبال معروف معنوں میں عالم دین تو نہیں ہیں مگر انہوں نے قرآن حکیم کے معانی اور

اسرار نہایت ہی نادر انداز میں بیان کیے ہیں۔ مثلاً اسرار و رموز میں سورہ اخلاص کی تفسیر۔ یہ درست ہے۔ مگر یہ ایک نہایت مشکل موضوع ہے۔ فہم قرآن کی جہات کے بارے میں علامہ اقبال نے جو تعبیریں پیش کیں انہیں کفریات قرار دیا گیا۔ اقبال شناسوں میں بھی یہ بحث مدت تک جاری رہی۔ علامہ اقبال ایک کتاب ''قرآن جیسے میں اسے سمجھتا ہوں'' لکھنا چاہتے تھے۔ لیکن زندگی نے وفا نہ کی۔ علامہ اقبال کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ان کی فکر قرآن مجید سے اخذ کردہ ہے۔

باب ''علوم میں وحدت کی تلاش'' میں تنولی صاحب علامہ اقبال کے اس اصول کی وضاحت کرتے ہیں کہ معاشی، معاشرتی، نفسیاتی، حیاتیاتی اور طبیعیاتی علوم (گویا تمام عقلی اور تجربی علوم) کا مطالعہ کائنات میں کارفرما ایک معنوی وحدت کا پتہ دیتا ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو صوفی اور سائنس دان (یعنی عرفان اور تجربی علم) میں امتیاز نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ دونوں کا مقصودِ نظر ایک ہے۔ مثلاً تصوف اور جدید طبیعیات کے تصور کائنات میں کس قدر مماثلت ہے یا زمان و مکان، مادہ و توانائی کی آپس میں کتنی قربت ہے۔ فکر اقبال میں وحدتِ علوم بھی ایک ایسا اہم موضوع ہے جس پر مزید غور کرنے کی ضرورت ہے۔

باب ''علم حق، اول حواس آخر حضور'' میں ثابت کیا جاتا ہے کہ عقل کے مقدر میں حضوری نہیں۔ اس باب میں عقل اور حواسی تجربہ سے حاصل کردہ ''علم'' اور عرفان یا وجدان سے حاصل کردہ ''معرفت'' پر پرانی بحث چھیڑی گئی ہے۔ تنولی صاحب ثابت کرتے ہیں کہ علامہ اقبال کے نزدیک حقیقت النفس کا ادراک ''عشق'' یا ''فقر'' سے ممکن ہے مگر عقل یا تجربی علوم سے نہیں۔

باب ''معاصر تہذیبی فکر اور اقبال'' دلچسپ ہے۔ اس میں تنولی صاحب نے خصوصی طور پر سموئیل ہن ٹنگٹن (امریکی سیاسی مفکر) کے نظریہ ''تہذیبوں کا تصادم'' پر علامہ اقبال کے افکار کی روشنی میں تبصرہ کیا ہے۔

باب ''علامہ اقبال کے تصور زمان کی تہذیبی اہمیت'' میں تنولی صاحب علامہ اقبال کی اس خواہش کی وضاحت کرتے ہیں کہ مسلمان مرتبہ جبر سے مرتبہ اختیار پر فائز ہو جائیں۔ اس بنا پر حقیقت زمان و مکان کا فہم مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے۔ علامہ اقبال کے ہاں زمان و مکان کی بحث صرف علمی نوعیت کی نہیں بلکہ زمانِ دوران اور زمانِ خالص کا تعلق ہماری انفرادی اور اجتماعی خودی سے ہے۔

آخری باب ''اقبال کا تصور شعر'' میں تنولی صاحب صحیح فرماتے ہیں کہ اگر روایتی اردو

شاعری کے تناظر میں علامہ اقبال کو شاعر کہا جائے تو وہ اسے تہمت قرار دیتے ہیں۔ وہ خود کہتے ہیں ''میں نے شاعری کو بطور ایک ذریعہ استعمال کیا ہے۔ ممکن ہے آئندہ آنے والی نسلیں مجھے شاعر نہ سمجھیں''۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ وہ اپنے شعر کو روایتی ادبی تخلیق یا فن پارے کی نوع قرار نہیں دیتے بلکہ ان کے نزدیک 'بقول تنولی صاحب' شاعری ایک منصب ہے جو انہیں مخصوص پیغام کی تشہیر کی خاطر سونپا گیا ہے۔

بات بالآخر یہیں ختم ہوتی ہے کہ فکری اعتبار سے علامہ اقبال ہم سے بہت آگے ہیں۔ ابھی تک ہم بحیثیت مجموعی، شاید ذہنی غلامی یا تقلید پسندی کے سبب، ان کے افکار کو سمجھ بھی پائیں تو انہیں قبول کرنے سے ہچکچاتے ہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک انفرادی خودی کے استحکام کی خاطر ''جرأت'' کا ہونا لازمی ہے کیونکہ ''خوف'' کے ماحول میں فکرِ اقبال کی تشریح ممکن نہیں۔

جاوید اقبال

گماں مبر کہ بپایاں رسید کارمغاں

اقبال ہمارے تہذیبی سرمائے پر اعتبار کا عنوان ہے۔ ایسے ماحول میں جب معاشرے میں تہذیبی اقدار موثریت اور حیات افروزی کے ساتھ عملی مظہر کے طور پر موجود نہیں، اپنی تہذیبی اساس پر اعتماد بحال کرنے کا مشکل کام اقبال جیسی عبقری شخصیت ہی انجام دے سکتی تھی۔ بہت سے دیگر چیلنجوں میں ایک بڑا چیلنج اسلامی معاشرے میں مغربیت کے رجحان کا مسلسل فروغ تھا۔ اقبال جیسی بابصیرت شخصیت نے اسے یکسر مسترد کرنے کی بجائے یہ کہہ کر اس کا مثبت پہلو بیان کیا کہ مغرب کی طرف عالم اسلام کی حرکت کلیتاً قابل مذمت نہیں ہے۔ کیونکہ مغرب کی علمی اور ثقافتی ترقی بھی من وجہ اسلام کی ثقافتی تحریک ہی کا تسلسل ہے۔ اقبال کا یہ کہنا دراصل عالم اسلام میں تہذیبی برتری کا احساس پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ انہیں یہ اعتماد دینے کی کوشش تھی کہ اگر ہم عالم انسانی کو مغربی تہذیب کی منفی اقدار اور اثرات سے بچانا چاہتے ہیں اور اپنی زندگی کو بھی مائل بہ ارتقاء رکھنا چاہتے ہیں تو اس کی سبیل مغربی نقالی نہیں بلکہ اسلامی تہذیب کے ان پہلوؤں کو مزید نمایاں، موثر اور غالب کرنا ہے۔ جن کا تسلسل مغرب کے علوم اور ارتقا میں نظر آ رہا ہے۔

اقبال نے تہذیبی سطح پر وحدت کی تلاش کے لیے جدید علوم اور مذہب میں تطبیق کی بات کی۔ تہذیبی سطح پر ثنویت کے خاتمے اور وحدت کے حصول کی ایسی کوشش کا آغاز اقبال جیسی شخصیت سے متوقع تھا، جن کی نظر اسلامی تہذیب کے سرچشموں پر بھی تھی اور انہوں نے مغربی تہذیب کو بھی بہت قریب سے دیکھا۔ الغرض فکر اقبال ہماری تاریخ کا وہ چراغ ہے جس کی روشنی میں ہم زیادہ اعتماد سے آگے بڑھ سکتے ہیں۔ اس امر کے اعتراف میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا کہ فکر اقبال کی تفہیم کے لیے جو علمی اور تحقیقی کاوشیں انجام دی جانی چاہیے تھیں وہ نہیں دی جا سکیں۔ اقبال کی سوانحی، ادبی اور کسی حد تک فکری جہات پر بہت کام ہوا۔ لیکن فکر اقبال کے وہ پہلو جن کا تعلق فکر اقبال کے مقاصد کی تکمیل سے ہے کما حقہ زیر بحث نہیں آ سکے۔

ہم نے ابھی فکرِ اقبال کے حوالے سے بہت سے سوالات کا جواب تلاش کرنا ہے۔ مثلاً علامہ کے نزدیک حقیقت کائنات کو سمجھنے کے لیے جس باطنی تجربے کی ضرورت ہے وہ باطنی یا مذہبی تجربہ کیا ہے؟ اور اس کے حصول کی کیا سبیل ہو سکتی ہے؟ مذہبی تجربے کے منہج کی تشکیل کے لیے صوفیا نے جو کردار انجام دیا وہ کیا تھا؟ صوفیا کے تجویز کردہ طریقوں کی دورِ جدید کے تناظر میں کیا اہمیت ہے؟ اور آج ہم ان سے کس طرح استفادہ کر سکتے ہیں؟ مذہبی تجربے کے حصول کے لیے وہ کون سا طریقہ ہے وہ نفسیاتی لحاظ سے ہمارے لیے زیادہ موزوں اور عضویاتی لحاظ سے کم تر مشکلات کا حامل ہو؟ کیا مذہبی تجربہ محض انفرادی سطح پر کسی معنویت کا حامل ہے یا اجتماعی سطح پر بھی اس کی کوئی معنویت ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس کی عملی صورت کیا ہوگی؟ اگر فکرِ اقبال کی روشنی میں انسان مجبور ہے نہ مختار تو حقیقی تصورِ تقدیر کیا ہے؟ قرآن مجید انسانی زندگی کے لیے ضابطۂ عمل ہونے کے ساتھ ساتھ 'تقدیرِ امم دیدم پنہاں بکتاب اندر' کے مصداق تاریخی حرکت کے تعین کا ضابطہ بھی ہے، اس کی تفہیم کس طرح ہوگی؟ تصوف شریعت کو اعماقِ حیات میں دیکھنے اور اس کے مشاہدہ کرنے کا نام ہے۔ مگر دورِ جدید کے تناظر میں اس کی عملی صورت کیا ہے؟ علامہ جہاں اسلام کی سیاسی تاریخ کو عرب شہنشاہیت کی تاریخ کہہ کر اس کے اثرات بد سے نکلنے کی بات کرتے ہیں۔ وہاں اس شہنشاہیت کے لیے 'انتخابی آمریت' کی نادر اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں۔ اس کے مضمرات کیا ہیں؟ علامہ کے نزدیک ثبات اور تغیر کے تناظر میں اجتہاد کے اصول کی توضیح کیسے ممکن ہے؟ علامہ تہذیبِ اسلامی کے احیاء کے لیے ایک جامع نصاب کی بات کرتے ہیں۔ یہ نصاب کیا ہے اور اس نصاب کی معنویت کیا ہے؟ خطبات اور شاعری کے باہمی تعلق سے اقبال کی فکری وحدت کیسے نمایاں کی جا سکتی ہے؟ تہذیبوں کے ماحول میں نفسِ واحدہ کی بنیاد پر جمعیت اقوام کی بجائے جمعیت آدم کو ایک نظام میں کیسے ڈھالا جا سکتا ہے؟ تصوف کا علمی ذخیرہ ہماری مذہبی اور روحانیت روایت کا قابلِ فخر سرمایہ ہے۔ لیکن اس سرمائے کو آج کی زبان اور لہجے میں قابلِ فہم بنانے کی صورت کیا ہو سکتی ہے؟ علامہ کے نزدیک عصرِ حاضر میں مسلمان صوفیا بے اثر ہو گئے ہیں۔ کیا واقعی ایسا ہی ہے کہ اگر وہ بے اثر ہیں تو ان کی اثر انگیزی کیسے بحال کی جا سکتی ہے؟ تمام انسانیت کی تخلیق و بعثت نفسِ واحدہ کی تخلیق و بعثت کے مماثل ہے۔ علامہ انفرادی اور اجتماعی سطح پر اس اصول کا اطلاق ممکن سمجھتے ہیں۔ انفرادی سطح پر مذہبی واردات اور قومی سطح پر اجتماعی خودی کی تشکیل کے لیے یہ اصول کیسے نافذ کیا جا سکتا ہے؟ اور

اس کی تجرباتی اطلاق کس طرح ممکن ہے؟ اقبال نے اپنے تصورِ زماں و مکاں کی توضیح کے لیے سائنسی دریافتوں خصوصاً حیاتیات اور طبعیات کے میدان میں ہونے والی پیش رفت کو پیش نظر رکھا، اس ضمن میں آئن سٹائن کے افکار بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ جبکہ جدید تحقیقات نے اقبال کے دور کے بہت سے افکار کو بدل دیا ہے۔ ان تحقیقات کے نتائج کے اقبال کے افکار پر کیا اثرات ہوں گے؟ کیا جدید تحقیقات کے نتائج کی صورت میں اقبال انہی نتائج تک پہنچتے جن پر وہ آج سے ایک صدی قبل پہنچے؟

الغرض اس طرح کے کئی اور سوالات تا حال تشنہ تحقیق ہیں۔ زیر نظر کتاب اقبالیات کے مختلف گوشوں کی تفہیم کی کوشش کی گئی ہے۔ جن موضوعات کو یہاں موضوع بحث بنایا گیا ہے، ان کی مزید توضیح ہو سکتی ہے۔ یہ کتاب اس سلسلے کی ادنیٰ کوشش ہے تاکہ ہم فکر اقبال کی ایسی تفہیم ممکن بنا سکیں جس سے ہمیں نہ صرف آگاہی ملے اور اس سے ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی میں بھی پیش رفت ہو سکے۔

طاہر حمید تنولی

۲۷ر فروری ۲۰۱۳ء

باب اول

مذہبی تجربہ

خطبات اقبال کی روشنی میں ایک مطالعہ

علامہ اقبال کی تصنیف تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ مسلم علم الکلام کی جدید تعبیر کا نقطۂ آغاز قرار دی جا سکتی ہے جس میں علامہ نے دیگر دینی حقائق کے بیان کے ساتھ ساتھ حصول علم کے باب میں عقل اور حواس کے علاوہ تجربہ باطنی یا مذہبی تجربہ کی حیثیت کو بھی ثابت کرنے کی کاوش کی ہے۔ اقبال کی معاصر فکر میں متداول اسالیب کے پیش نظر دینی حقائق کو ثابت کرنے کے امکانات تقریباً مسدود ہو رہے تھے۔ کانٹ سے پہلے انسانی علم کے امکان کے بارے میں عقل پرستوں اور تجربہ پرستوں کے دو موقف موجود تھے۔ عقل پرستوں کے نزدیک انسانی علم خالص تفکیر کا نتیجہ ہے۔ یعنی علم ذہن کی اپنی کارکردگی پر مشتمل ہے جو سوچنے اور تفکر کی اہلیت و قابلیت کا حامل ہے۔ ان کے نزدیک حسی تجربے کا اس کے سوا حصول علم میں کوئی حصہ نہیں ہوتا کہ وہ سلسلہ تفکیر کا نقطۂ آغاز بنتا ہے۔ جبکہ تجربہ پرستوں کا موقف یہ ہے کہ علم کی تمام تر بنیاد ادراک حسی ہے۔ گویا سارا انسانی علم دراصل ادراک حسی کی ہی ایک صورت ہے۔ اس طرح انہوں نے حصول علم میں تفکیر کے کردار کو نظر انداز کر کے فکر کی مستقل بالذات حیثیت کا انکار کر دیا۔

جدید فکر میں کانٹ کی عظمت یہ ہے کہ اس نے اپنے ماورائی طریقہ کار میں عقل پرستوں اور تجربہ پرستوں کے بہترین افکار کو سمیٹ کر ان دونوں نظریات کے مابین امکان پیدا کیا۔ کانٹ کے مطابق حسی تجربہ، جیسے ہم اسے جانتے ہیں، لاک، برکلے اور ہیوم کے بیان کے مطابق ہی وجود میں آ سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ ذہن جو اس کے لیے ضروری ہے کم از کم کسی حد تک قائم بالذات ہو۔ اس طرح انسانی علم جزوی طور پر اس شے کی نوعیت سے جو تجربہ میں آتی ہے

اور جزوی طور پر اس ذہن کی نوعیت جو اس تجربے کا ادراک کرتا ہے سے وجود میں آتا ہے۔

اس حقیقت کے باعث کہ انسانی علم کے باب میں نظریات قبل علم کو ثابت کرنے کے لیے کی گئی کوشش کامیاب نہیں ہوئی، یہ امر کہ ہمارا علم اشیاء سے مکمل طور پر مطابقت رکھتا ہو ممکن نہیں رہتا۔ ہم صرف معروض اشیاء کا تجربہ کر سکتے ہیں، جو ہمارے ذہن میں پہلے سے موجود تصورات کے مطابق ہونا ضروری ہیں۔ اس طرح تجربہ بذات خود علم کی ایک نوع قرار پاتی ہے جو فہم تک لے جاتی ہے تاہم اس کے لیے یہ فرض کر لینا لازم ہے کہ ہمارے فہم کے اصول، جن کے مطابق ہم معروض اشیاء کا تجربہ کرتے اور انہیں جانتے ہیں، ان معروض اشیاء کے ہمارے ادراک میں آنے سے پہلے ہمارے اندر موجود ہوتے ہیں۔ اس طرح اشیاء، ان قبل تجربی تصورات کی صورت میں ہمارے لوح فہم پر ظاہر ہوتی ہیں۔ یہیں سے شے بذاتہٖ اور شے بالظاہر کا فرق سامنے آتا ہے اور ہم حواس سے، حسب تصورات قبل تجربی، شے بالظاہر کا علم حاصل کرتے ہیں۔

اس تفصیل کے پیش نظر کانٹ کے ہاں مابعد الطبیعیات کا امکان محدود ہو جاتا ہے۔ یہاں مابعد الطبیعیات ظواہر کے دائرے میں محدود ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہاں گو ہر شے بذاتہٖ ہمارے حسی تجربے کی حدود سے باہر قائم ہو سکتی ہے لیکن اس کے وجود کا عقلی طور پر اثبات نہیں کیا جا سکتا۔

مابعد الطبیعیات کے سفر کو کانٹ نے جس نکتے تک پہنچایا، اس بارے میں اقبال کے زاویہ نگاہ کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ انہوں نے تشکیل جدید میں 'کیا مابعد الطبیعیات ممکن ہے؟' کے موضوع پر نہیں بلکہ 'کیا مذہب کا امکان ہے؟' کے موضوع پر ایک خطبہ شامل کیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام نے مشاہدے اور حسی تجربے کی تحسین کی ہے مگر اس کے ساتھ یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ انسانی ذہن اپنے آپ کو ان حدود سے باہر لے جانے کی کوشش کرتا ہے جو اورا کی زمان و مکان نے پیدا کر دیے ہیں۔ گویا وہ محدود سے لامحدود تک رسائی کی سعی کرتا ہے۔ اقبال نے اس منزل تک رسائی کا ذریعہ مذہبی تجربے کو قرار دیا۔ جو دینی طرز زندگی سے ہی ممکن ہے۔ اقبال نے دینی زندگی کے تین مدارج بیان کیے ہیں جن سے گزر کر ہم انجام کار اس مذہبی تجربے تک پہنچ سکتے ہیں جو ماورائے حواس حقائق کا اثبات کر سکے:

ایمان: اس دور میں فرد احکامات کا غیر مشروط پابند ہوتا ہے اور اس نے ان احکامات کی عقلی تفہیم یا ان کے مقصد و معانی سے ادراک سے قطع نظر اطاعت کرنا ہوتی ہے۔

فکر: اس دور میں فرد کو کامل اطاعت اور تقلید سے دینی اصولوں کے عقلی ادراک اور ان

کے اسناد کے مصدرِ حقیقی کا شعور حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہاں کائنات کا ایک ایسا تصور حاصل کرتا ہے جو خدا کے تصور سے ہم آہنگ ہو۔

کشف و عرفان: اس دور میں فرد میں یہ آرزو جنم لیتی ہے کہ اسے حقیقتِ اولیٰ کے ساتھ براہِ راست وصال حاصل ہو سکے۔ یہی وہ مرحلہ ہے جب انسان محدود سے اٹھ کر لامحدود سے واصل ہونے کی آرزو، جستجو اور کوشش کرتا ہے۔

اقبال کے بیان کردہ یہ مدارج من وجہ اسلام کے روایتی نظامِ روحانیت کی ترتیبِ تربیت وارتقا سے مماثلت رکھتے ہیں نیز ان حقائق و تفصیلات کا احاطہ بھی کرتے ہیں جو دینی رسوخ کے حصول کے لیے ضروری ہیں۔ قرآن مجید کا اسلوب بھی یہی ہے کہ محسوس حقائق کو بنیاد بنا کر غیر محسوس حقائق کے ادراک، عمل اور رسوخ کی طرف لاتا ہے۔ مثلاً یہ آیہ مبارکہ ملاحظہ ہو:

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۙ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعٰنِ ۭ وَاللّٰهُ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝

[الانفال، ۸:۴۱]

اور جان لو کہ جو کچھ مالِ غنیمت تم نے پایا ہو تو اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے اور رسول (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کے لئے اور (رسولؐ کے) قرابت داروں کے لئے (ہے) اور یتیموں اور محتاجوں اور مسافروں کے لئے ہے۔ اگر تم اللہ پر اور اس (وحی) پر ایمان لائے ہو جو ہم نے اپنے (برگزیدہ) بندے پر (حق و باطل کے درمیان) فیصلے کے دن نازل فرمائی وہ دن (جب میدانِ بدر میں مومنوں اور کافروں کے) دونوں لشکر باہم مقابل ہوئے تھے، اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے ۝

اس میں غزوہ بدر کے موقع پر اترنے والی نصرتِ الٰہی اور آیات کو بنیاد بنا کر کچھ احکام پر عمل کرنے کی تلقین کی جارہی ہے۔ قرآن حکیم کے اس اسلوب سے انسانی شعور جن مدارج سے گزرتا ہے یا جن احوال کا حامل قرار پاتا ہے انہیں قرآن مجید کی اصطلاح میں قلبِ سلیم، قلبِ منیب اور قلبِ شہید کہا جا سکتا ہے۔ یہ قلبِ سلیم ہی ہے جو انسان کو اس ایقان کا مظہر بنا دیتا ہے کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے اور زمانی – مکانی عوامل کبھی بھی رکاوٹ نہیں بن سکتے۔ اس سے فرد میں وہ وسعتِ قلبی پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے لیے معمول کے مسائل مسائل نہیں رہتے بلکہ فرد کا

قلب ہر طرح کی پابندیوں سے ماوراء ہو جاتا ہے۔ مال، دولت، دنیا، اولاد، جاہ و حشمت سب بے وقعت قرار پاتا ہے۔ اسی قلب سلیم کا مظہر حضرت ابراہیمؑ کا کردار ہے۔ اس طرح ذاتِ خداوند جو عام شعور کے لیے شاید محض ایک مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہی ہو، زندگی کا ایک زندہ اور فعال عنصر قرار پاتی ہے اور اس طرح فرد شعور و کردار کی اس سطح پر پہنچ جاتا ہے جہاں صرف مذہبی یا روحانی اعمال ہی نہیں بلکہ زندگی کا ہر عمل اس کے لیے مذہبی تجربے کا محتوی بن جاتا ہے کیونکہ اس کی زندگی کا کوئی پہلو ذاتِ خداوند کی قربت (اعتصام باللہ، القرآن،۴:۱۷۵) سے خالی نہیں ہوتا۔ یوں مذہبی تجربہ انفرادی سطح پر الٰہیاتی حقائق کے ادراک کا ذریعہ قرار پاتا ہے، اجتماعی سطح پر مذہب کی قوت کی مدد سے تہذیب کی تشکیل کرتا ہے اور انفرادی زندگی، عملی و شعوری زندگی، فکری و تخلیقی زندگی اور اجتماعی زندگی میں ایمانی محتویات کے عملی اظہار کا باعث بنتا ہے۔ اس کی کئی مثالیں قرآن مجید میں موجود ہیں:

۱۔ جب حضرت ابراہیمؑ کو آگ میں ڈالا گیا تو قلب سلیم کی قوت نے قُلْنَا یٰنَارُ كُوْنِیْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا [الانبیاء،۲۱:۶۹] کے تحت آگ کی ماہیت اور تاثیر کو بدل دیا۔

۲۔ جب حضرت موسیٰؑ فرعون کی گرفت سے قوم کو نکال کر لے گئے اور دریائے نیل کی کنارے فرعون نے ان کو آ لیا تو ساری قوم کا موقف تھا کہ اب تباہی کے علاوہ کوئی امکان نہیں مگر حضرت موسیٰ نے فرمایا:

كَلَّا ۚ اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَهْدِیْنِ ۝ [الشعراء،۲۶:۶۲]

ہرگز نہیں بیشک میرے ساتھ میرا رب ہے وہ ابھی مجھے راہ (نجات) دکھا دے گا ۝

نتیجتاً دریا دونیم ہوا اور حضرت موسیٰؑ نے جو فرمایا تھا اس کا اظہار عملاً سامنے آ گیا۔

یہاں اس امر کی طرف بھی اشارہ موجود ہے کہ ہمارا عمل یا طرزِ عمل ہمارے علم کے مطابق اور ہمارا علم ہمارے قبل ما تجربی علم کے ماتحت ہے۔ عام فرد کا قبل ما تجربی علم ماحول، تربیت یا فطری تقاضوں سے نمو پذیر ہوتا ہے جبکہ نبی کا وحی سے۔ لہٰذا عام فرد اور نبی نیز نبی کی اتباع میں ایک روحانی الذہن فرد کا خارجی عمل نتائج کے لحاظ سے مختلف ہوگا۔ کیونکہ دونوں کے پس منظر میں ایک مختلف ماقبل تجربی علم کارفرما ہے۔ علامہ نے تشکیل جدید میں مذہبی تجربے کے امکان، منہاج اور تفصیل کو بیان کر کے کردار کی اس معراج کو حاصل کرنے کے امکان کی

نشاندہی کی ہے۔

تشکیل جدید میں فکر اسلامی کے مختلف مباحث شامل ہیں۔ تاہم اگر ایسے موضوع کا تعین کیا جائے جو ایک ہمہ گیر معنی کے طور پر تمام خطبات میں موجود ہے تو وہ 'مذہبی تجربہ' ہے۔ خطبات اقبال خود بھی علامہ کا ایک مذہبی تجربہ ہی ہے جو ایک موثر اور جامع علمی صورت میں ظہور پذیر ہوا ہے۔ خطبات کی تشکیل کے دور کا جائزہ لیا جائے تو اس دور کے حالات اس امر کی تائید کرتے ہیں۔ اس دور میں ملت اسلامیہ کو جو عملی اور فکری مسائل درپیش تھے ان کے حل کے لیے علامہ شعری اور نثری پیرائے میں جو کاوشیں کر رہے تھے اور جذبے کی جس شدت سے اپنی غیر معمولی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اسلام کی تعلیمات کی تعبیر نو کی کوشش کر رہے تھے وہ اسی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ علامہ نے سید سلمان ندوی کے نام ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء کے خط میں لکھا:

> بعض خیالات زمانہ حال کے فلسفیانہ نقطہ نظر کا نتیجہ ہیں ان کو ادا کرنے کے لیے اور بعض تاثرات کے اظہار کے لیے الفاظ ہاتھ نہیں آتے ہیں

جب علامہ خطبات کے سلسلے میں جنوبی ہند تشریف لائے، اس دوران ۳ جنوری ۱۹۲۹ء کو بمبئی میں بیگم ہاشم اسماعیل نے انہیں گوئٹے کی تصنیف فاوسٹ بھجوائی اور درخواست کی کہ وہ اپنے ہاتھ سے اس پر کوئی شعر لکھ دیں تو علامہ نے جو شعر تحریر کیا وہ، باوجودیکہ علامہ فکری اور فلسفیانہ موضوع پر خطبات دینے کے لیے گئے ہوئے تھے، علامہ کا استدلال و فلسفہ کی بجائے تحقیق و مشاہدہ کی طرف میلان ظاہر کرتا ہے۔ علامہ نے لکھا:

کلام و فلسفہ از لوح دل فروشستم
ضمیر خویش کشادم بہ نشتر تحقیق؂

خطبات کی اس حیثیت کا اندازہ سید نذیر نیازی کے اس بیان سے بھی ہوتا ہے جو ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے اپنی کتاب اقبالیات: تفہیم و تجزیہ میں درج کیا ہے۔ پروفیسر اسرار احمد سہاوری (سابق استاد فارسی اور اردو، اسلامیہ کالج گوجرانوالہ) اپنی خودنوشت سرمایہ حیات (گوجرانوالہ، ۱۹۹۶ء) میں لکھتے ہیں:

> نذیر نیازی صاحب، میرے ایم اے اسلامیات کے دور میں کلاس کو خطبات مدراس پڑھانے پر مقرر ہوئے۔ کلاس میں ان کا پہلا لیکچر ہی بہت دل چسپ اور عبرت آموز تھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ

انھوں نے خطبات کے بیشتر مشکل مقامات کو خود علامہ اقبال سے سمجھا ہے۔ انھوں نے ان خطبات کا ترجمہ انگریزی سے اردو میں کیا ہے، جو کافی معتبر بھی ہے اور مشہور بھی۔ اپنے پہلے لیکچر کی تمہید میں ہی انھوں نے ان خطبات کے متعلق ایک عجیب بات کہی۔ انھوں نے فرمایا کہ یہ خطبات علامہ کی مشکل ترین کاوش ہیں۔ آپ مجھ سے یہ توقع نہ رکھیں کہ میں ان کے تمام مشکل مقامات کو آپ کے لیے حل کروں گا، کیونکہ بعض مشکل مقامات کے بارے میں میرا ذہن خود صاف نہیں، حالانکہ بیس سال سے میں ان پر تفکر کر رہا ہوں۔ ان میں بہت ابہام ہے۔ میں نے خود ان مقامات کو علامہ مرحوم کے سامنے افہام و تفہیم کے لیے پیش کیا تھا، لیکن علامہ نے مسکرا کر فرمایا کہ نذیر! یہ وہ مقامات ہیں جن پر میں خود غور کرتا ہوں تو ذہن پر واضح نہیں ہوتے۔ نامعلوم کیسی وجدانہ کیفیت میں، میں نے یہ باتیں لکھیں۔ یہ تمام مقامات وجدانی ہیں، فکری نہیں۔ وجدان کے ذریعے سے ہی گرفت میں آسکتے ہیں۔ انھیں پڑھتے رہو، کبھی تم پر اگر میری جیسی وجدانی کیفیت طاری ہوئی تو کشف کے طور پر ظاہر ہو جائیں گے، لیکن تم محسوس کر سکو گے، ان کا اظہار یا ابلاغ نہیں کر سکو گے۔ یہ بالکل معرفت کا سا معاملہ ہے، تو حضرات! وہ وجدان مجھے ابھی تک حاصل نہیں ہوا۔ [۳۲]

یہ تفصیلات اس امر کی وضاحت کرتی ہیں کہ خطبات کی ترتیب و تصنیف میں علامہ کی علمی و فکری کاوشوں کے ساتھ ساتھ ایک نوع کی مذہبی یا نفسی تجرباتی کاوش بھی شامل تھی۔ اس طرح خطبات اقبال کی دو حیثیتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک تو خود خطبات کا من وجہ مذہبی تجربہ ہونا اور دوسرا خطبات میں مذہبی تجربہ کی تفصیل کا بیان۔ اس تحریر میں ہماری یہ کوشش ہوگی کہ تشکیل جدید میں بیان کردہ 'مذہبی تجربہ' کی وضاحت خود اقبال کے اپنے افکار کی روشنی میں کی جائے۔ کیونکہ جب اقبال کے تصورات اور اصطلاحات کو اقبال کی اپنی فکر کو نظر انداز کرتے ہوئے محض فکری روایت اور دیگر فلسفیانہ افکار کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس سے صرف مغالطے ہی جنم لیتے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس امر کو یقینی بنایا جائے کہ فکر اقبال کی تفہیم خود اقبال کے شعری و نثری آثار کی روشنی میں کس طرح ہو سکتی ہے اور اس سے معاصر تہذیبی منظرنامے میں کس طرح استفادہ ممکن ہے۔ اقبال کی اپنی معنویت کا تعین اولین ترجیح ہونی چاہیے اسے قبول یا رد کرنا بعد کا معاملہ ہے۔

تشکیل جدید کا مرکزی نکتہ مذہبی تجربہ ہے۔ اقبال مذہبی تجربے کو بیان کرتے

ہوئے پوری زندگی کو اس کے دائرہ کار میں لے آتے ہیں۔ وہ نظام فطرت، سائنسی اصولوں اور دریافتوں سبکو مذہبی تجربے کو اساس بناتے ہیں۔ پھر اس مذہبی تجربے کو انفرادی سطح سے اٹھا کر اجتماعی اور سماجی سطح پر لے آتے ہیں، مثلاً روحانی جمہوریت کا قیام یا خطبہ الہ آباد کا اختتامی نکتہ۔ اس طرح مذہبی تجربہ دو سطح پر روبہ عمل ہوتا ہے:

۱- فکری سطح پر وحی اور الہام کی صورت میں اور

۲- عملی سطح پر صفات خداوندی سے متصف ہو کر خارج میں نتائج پیدا کرنے کی صورت میں

یعنی انفرادی سطح پر الہیاتی حقائق کا تجربہ اور ادراک ایقان کو پختہ اور راسخ کرتا ہے۔ جبکہ اجتماعی سطح پر یہ مذہب کی قوت کی مدد سے ایک تہذیب کی تشکیل کرتا ہے۔ اقبال اس کے نظائر انفرادی، علمی و شعوری، فکری اور اجتماعی زندگی سے پیش کر کے اس تصور کی ثقاہت کو بیان کرتے ہیں۔ اس طرح ذاتِ الٰہی انسانی زندگی کے ایک فعال عنصر کے طور پر سامنے آتی ہے اور زندگی کا ہر عمل مذہبی تجربے کا مشمول بن جاتا ہے اور مذہبی تجربہ صرف معروف معنوں میں مذہبی اعمال تک محدود نہیں رہتا۔ مذہبی تجربے اور اسکے امکانات کا جائزہ لینے کے لیے درج ذیل سوالات کے جوابات ضروری ہیں:

۱- علامہ کے نزدیک مذہبی تجربے سے کیا مراد ہے؟

۲- عقلی استدلال کے مقابل مذہبی تجربے کی کیا اہمیت ہے؟

۳- مذہبی تجربے کے منہج کی تشکیل کے لیے صوفیہ نے کیا کردار انجام دیا؟ اور دورِ جدید میں اس کی تفہیم کیوں ممکن نہیں؟

۴- مذہبی تجربے کے مشمولات کیا ہیں؟

۵- مذہبی تجربے کے منہج کی تشکیل کی مبادیات کیا ہیں؟

۶- مذہبی تجربے کا منہج کیا ہے؟

۷- مذہبی تجربہ انفرادی سطح پر کیا معنویت رکھتا ہے؟

۸- مذہبی تجربہ اجتماعی سطح پر کیا معنویت رکھتا ہے؟

۹- مذہبی تجربے کے اثرات و نتائج کیا ہیں؟

۱۰- مذہبی تجربے کی جانچ کا معیار کیا ہوگا؟

اب ہم ان امور کا تفصیل سے جائزہ لیتے ہیں:

ا۔ مذہبی تجربے سے کیا مراد ہے؟

اقبال فرماتے ہیں کہ اسلام میں مذہبی تجربہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطابق صاحب تجربہ میں خدائی صفات پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے جملوں میں ہوا ہے کہ: "انا الحق" "میں ہی تخلیقی سچائی ہوں" (حلاج) "انا الدھر" "میں وقت ہوں" (محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) "میں قرآن ناطق ہوں" (علیؓ) "میں عظیم الشان ہوں" (بایزید بسطامی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا یہ تجربہ متناہی خودی کے لامتناہی خودی میں گم ہونے کا نام نہیں بلکہ یہ لامتناہی خودی ہے جو متناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی کے اس شعر میں اظہار کرتے ہیں:

علم حق در علم صوفی گم شود
ایں سخن کے باور مردم شود

علم حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور کرائی جا سکتی ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ رویہ خودی کی نفی نہیں بلکہ یہ زندگی اور غیر محدود قوت ہے جو کسی رکاوٹ کو نہیں جانتی۔ وہ ایک انسان کو اطمینان سے اپنی نماز کی ادائیگی کے قابل بنا دیتی ہے خواہ اس کے چاروں طرف گولیوں کی بوچھاڑ ہی کیوں نہ ہو رہی ہو۔[۵]

تشکیل جدید میں علامہ نے مذہبی تجربے کی اصطلاح کو مختلف سیاق وسباق میں کئی مقامات پر بیان کیا ہے۔

علامہ نے تجربہ اور مذہبی تجربہ کی اصطلاح مختلف انداز سے تشکیل جدید میں استعمال کی ہے۔ یہ اصطلاحات ان الفاظ پر مشتمل ہیں:

actual experience[1], aesthetic experience[2], concrete experience[3], concrete living experience[4], conscious experience[5], corrective experience[6], higher experience[7], Holy Prophet's experience[8], human experience[9], immediate experience[10], inner experience[11], living experience[12], mystic experience[13], natural experience[14], non-emotional experience[15], normal experience[16], original experience[17], outer experience[18], past and present experience[19], personal experience[20], political experience[21], psychic experiences[22], psychic, mystical, or super-natural experience[23], purposive experience[24], religious experience[25], self experienced[26], sense- experience[27], social experience[28], spatial and temporal aspects of experience[29], spatial

experience[30], spiritual experience[31], sufistic experience[32], super-natural experience[33], unitary experience[34], unitive experience[35]. ۶

اس تفصیل میں محض experience کا لفظ شامل نہیں جو تشکیل جدید میں کم و بیش ۱۱۵ مرتبہ استعمال ہوا ہے۔

۲۔ عقلی استدلال پر مذہبی تجربے کی فوقیت

اقبال کے مطابق حقیقت مطلقہ کے اثبات کے لیے صرف منطقی استدلال کافی نہیں کیونکہ اس پر منطقی دلائل کی حیثیت سے شدید تنقید کی جا سکتی ہے۔ مزید برآں اس کی بنیاد تجربے کی محض سطحی تعبیر ہے۔ ۷

آج کی علمی تحقیقات یہ ثابت کر چکی ہیں کہ سائنس حقیقت تک رسائی کا واحد منظم ذریعہ نہیں ہے بلکہ یہ تو فطرت کے جزوی مطالعات کا ایک مجموعہ ہے لہٰذا یہ کبھی بھی ہمیں حقیقت کے کلی تصور سے آشنا نہیں کر سکتی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ہمیں یقیناً یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ جسے ہم سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت تک رسائی کا کوئی واحد منظم ذریعہ نہیں ہے بلکہ یہ فطرت کے جزوی مطالعات کا ایک مجموعہ ہے۔ ایک کلی تجربے کے جزوی مطالعات ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ نظر نہیں آتے۔ فطری علوم کا تعلق مادہ، زندگی اور ذہن سے ہے لیکن جونہی آپ یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ مادہ، زندگی اور ذہن کس طرح آپس میں متعلق ہیں تو آپ کو ان علوم کے جزوی رویوں کا یقین ہو جاتا ہے اور اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ ان علوم میں سے کوئی بھی علم آپ کے سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ حقیقتاً ان علوم کی حیثیت فطرت کے مردہ جسم پر منڈلانے والی گِدھوں کی سی ہے جو اس کے جسم سے گوشت کے مختلف ٹکڑے ہی حاصل کر سکی ہیں۔ ۸

اس کے مقابل صرف مذہب وہ ذریعہ علم ہے جو حقیقت کا بطور اجزا نہیں بلکہ بطور کل کے مشاہدہ کرنے کا امکان فراہم کرتا ہے جبکہ فطری علوم ہمیں حقیقت کا کلی تصور قائم کرنے کی استعداد فراہم نہیں کر سکتے۔ علامہ فرماتے ہیں:

> چنانچہ مذہب، جو حقیقت کو کلی طور پر جاننا چاہتا ہے اور جو انسانی تجربے کی کلیت میں یقینی طور پر ایک مرکزی مقام رکھتا ہے، کو حقیقت کے کسی جزوی نقطۂ نظر سے خوفزدہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت اور اپنے وظیفے کے بارے میں سچے ہیں

تو وہ کلی نہیں ہو سکتے اور نہ کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشتمل ہو۔ لہٰذا علم کی تشکیل میں جو تصورات ہم کام میں لاتے ہیں وہ اپنی نوعیت میں جزوی ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق کسی تجربے کی مخصوص سطح کی مناسبت سے اضافی ہوتا ہے۔[9]

لہٰذا جب سے دورِ جدید کے انسان نے صرف اپنی عقلی سرگرمیوں اور کاوشوں پر ہی انحصار کرنا شروع کیا ہے وہ باطنی لحاظ سے روحانی افلاس کا شکار ہو کر رہ گیا ہے:

جدید دور کا انسان اپنی عقلی سرگرمیوں کے نتائج سے مکمل طور پر مسحور ہونے کی بنا پر باطنی لحاظ سے روحانیت سے محروم زندگی گزار رہا ہے۔ فکریات کے میدان میں وہ خود اپنے آپ سے تصادم میں مبتلا ہے اور معاشی اور سیاسی دنیا میں وہ دوسروں کے ساتھ کھلے تصادم کا شکار ہے۔[10]

یہاں علامہ اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ مذکورہ متداول اور معلوم ذرائع علم ہی حقیقت تک رسائی کا واحد یا آخری ذریعہ نہیں ہیں۔ بلکہ حقیقت کلی ہمارے شعور میں داخل ہونے کے لیے ان ذرائع کے علاوہ دیگر ذرائع بھی اختیار کر سکتی ہے اور دیگر تعبیرات کے امکانات کی بھی حامل ہے۔ اس کی ایک سبیل مذہبی تجربہ بھی ہے:

حقیقت کلی جو ہمارے وقوف میں آتی ہے اور ہماری تعبیر کے نتیجے میں ایک محسوس واقعیت کا روپ دھار لیتی ہے ہمارے شعور میں داخل ہونے کے اور بھی ذرائع اختیار کر سکتی ہے اور دیگر تعبیرات کے بھی امکانات رکھتی ہے۔ نوعِ انسانی کا الہامی اور متصوفانہ ادب اس حقیقت کی ایک معقول کسوٹی ہے کہ تاریخ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے۔ اس لئے اسے محض ایک وہم کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی معتبر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم مہیا کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر محکم ہیں۔ نہ ہی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی بے ادبی کا رویہ ہے۔[11]

تاہم مذہبی تجربے کو طبیعیات یا کیمیا کے تجربے پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ طبیعیات یا کیمیا کے تجربات کا مقصد علت و معلول کے ذریعے فطرت کی عقدہ کشائی ہے جبکہ مذہبی تجربے کا مقصد انسانی محسوسات اور تجربات کی ایک خاص نوع کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنا ہے:

اس میں شک نہیں کہ مذہبی ایمانیات اور اعتقادات مابعد الطبیعی مفہوم بھی رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی حیثیت ان تعبیرات کی سی نہیں جو علومِ فطرت سے متعلقہ تجربات کا موضوع

ہیں۔ مذہب طبیعیات یا کیمیا نہیں کہ وہ علت و معلول کے ذریعے فطرت کی عقدہ کشائی کرے۔ اس کا مقصد تو انسانی تجربے کے ایک بالکل ہی مختلف میدان سے ہے، یعنی مذہبی تجربہ جسے کسی سائنسی تجربے پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ درحقیقت یہ کہنا درست ہے کہ مذہب نے سائنس سے بھی پہلے ٹھوس تجربے کی ضرورت پر زور دیا۔ مذہب اور سائنس میں یہ تنازعہ نہیں کہ ایک ٹھوس تجربے پر قائم ہے اور دوسرا نہیں۔ شروع میں دونوں کا تجربہ ٹھوس ہوتا ہے۔ ان دونوں کے مابین نزاع کا سبب یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک ہی تجربے کی تعبیر و تشریح کرتے ہیں۔ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ مذہب کا مقصد انسانی محسوسات و تجربات کی ایک خاص نوع کی کنہہ تک رسائی حاصل کرنا ہے۔[۱۲]

روحانی افلاس کے موجودہ ماحول میں مذہبی تجربے سے میسر آنے والے حیاتیاتی احیا کے ذریعے ہی آج کا انسان انفرادی سطح پر اپنے مقصد حیات اور اجتماعی سطح پر اپنی روحانی وحدت کو پا سکتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

> نہ تو قرون وسطیٰ کے متصوفانہ اسلوب، نہ نیشنلزم اور نہ ہی لادین سوشلزم اپنی بیماری سے مایوس انسانیت کو صحت بخش سکتا ہے۔ جدید ثقافت کی تاریخ میں یہ لمحہ یقیناً ایک بہت بڑے بحران کا لمحہ ہے۔ حیاتیاتی احیا آج کی دنیا کی سب سے بڑی ضرورت ہے اور مذہب، جو کہ اپنی اعلیٰ ترین صورت میں نہ تو ایک اندھا اذعانی عقیدہ ہوتا ہے اور نہ رہبانیت اور نہ رسم و رواج، تنہا جدید انسان کو اخلاقی طور پر وہ ذمہ داری اٹھانے کے قابل بنا سکتا ہے جو جدید سائنس کی ترقی کے نتیجے میں اس پر آن پڑی ہے اور انسان کے ایمان کو بحال کر کے ایک ایسی شخصیت کی تعمیر کر سکتا ہے جسے وہ موت کے بعد بھی باقی رکھ سکے۔ انسان اپنی اصل اور اپنے مستقبل، اپنے آغاز اور انجام کے بارے میں بلند نگاہی حاصل کر کے ہی اس سماج پر فتح پانے کے قابل ہو سکے گا جو غیر انسانی مسابقت کا شکار ہے اور اس تہذیب پر جو مذہبی اور سیاسی اقدار کے تنازعات اور تصادم کے نتیجے میں اپنی روحانی وحدت گم کر چکی ہے۔[۱۳]

۳۔ مذہبی تجربے کے منہج کی تشکیل میں صوفیہ کا کردار

مذہبی تجربے کے حصول کے لیے اسلامی تصوف اور صوفیہ نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ اقبال تصوف اور صوفیہ کے اس کردار کے معترف ہیں۔ تصوف کے اس کردار کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> اسلام میں تصوف کا وظیفہ یہ رہا ہے کہ وہ صوفیانہ تجربے کو ایک نظم میں لائے۔ اگرچہ یہ ایک تسلیم

شدہ بات ہے کہ ابن خلدون وہ واحد مسلمان مفکر ہے جس نے اس طرف مکمل سائنسی انداز میں توجہ مبذول کی ہے۔ تاہم باطنی تجربہ انسانی علم کا محض ایک ذریعہ ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق علم کے دو دیگر ذرائع بھی موجود ہیں: فطرت اور تاریخ۔ [14]

تصوف اس لحاظ سے اسلامی تہذیب کا اہم پہلو ہے کہ یہ فرد کو لامتناہی سے واصل ہونے کا امکان عطا کرتا ہے، جو ظاہر ہے مذہبی تجربے کے بغیر ناممکن ہے:

> قرآن حکیم کے فرمان کے مطابق 'آخری حد تو خدا کی طرف ہی ہے' یہ آیت قرآن حکیم کے ایک انتہائی گہرے خیال کو سموئے ہوئے ہے کیونکہ اس سے لازمی طور پر اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ اس کی آخری حد ستاروں کی جانب نہیں بلکہ لامحدود حیات کونی اور روحانیت کی جانب تلاش کرنی چاہیے۔ اب اس مطلق حد کی طرف عقلی مسافرت ایک لمبا اور مشکل عمل ہے۔ اس ضمن میں بھی مسلمانوں کی فکری کوششیں یونانیوں سے بالکل ہی مختلف سمت میں متحرک ہوئی ہیں۔ جیسا کہ ہمیں اشپنگلر بتاتا ہے یونانیوں کا آئیڈیل تناسب تھا، لامتناہیت ان کا مسئلہ نہ تھا۔ اپنی واضح حدود کے ساتھ متناہی کی طبیعی موجودگی نے ہی یونانی ذہن کو مکمل طور پر گرفت میں لے رکھا تھا۔ دوسری جانب مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقل محض اور مذہبی نفسیات (اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے) دونوں کا مدعا یہ ہے کہ لامتناہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے۔ زمان و مکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ [15]

اقبال نے مسلم صوفیہ کی ان کاوشوں اور خدمات کو اسلامی تاریخ ثقافت کا روشن باب قرار دیا ہے:

> آپؐ کے بعد صوفیہ اور غیر صوفی متکلمین نے اس ضمن میں جو کام کیا وہ ہماری تاریخ ثقافت کا ایک روشن باب ہے کیونکہ اس سے ان کی افکار کے نظام سے دلچسپی ظاہر ہوتی ہے جو سچائی سے ان کی دلی یگانگت کی آئینہ دار ہے۔ اس سے ان زمانی تحدیدات کا بھی پتہ چلتا ہے جن کی بنا پر اسلام میں ظہور پذیر ہونے والے مختلف الہیاتی مکاتب فکر اتنے بارآور نہ ہو سکے جتنے کسی اور عہد میں ہوتے۔ [16]

تاہم مخصوص سماجی اور سیاسی حالات کے تحت جب معاشرے کا ذہین طبقہ تصوف کی طرف مائل ہو گیا تو اس سے دو طرح کے نقصانات ہوئے۔ ایک تو مخصوص حالات کے جبر کے تحت معاشرے کے ذہین طبقے نے تصوف سے وابستگی اختیار کر کے ترک دنیا کا رویہ اختیار کر لیا دوسرے اس طرح مسلم معاشرہ اوسط درجے کی دانش کے حامل طبقے کے رحم و کرم پر رہ گیا:

مسلم تصوف میں ترکِ دنیا کے نظریے کا آغاز اور نشو ونما بھی، جو آہستہ آہستہ غیر اسلامی عناصر کے زیرِ اثر پروان چڑھتا چلا گیا اور خالصتاً ایک فکری رویے تک محدود ہو کر رہ گیا، بہت حد تک اس رجحان کا ذمہ دار ہے۔ خالصتاً مذہبی نقطۂ نظر سے تصوف نے اسلام کے دورِ اوّل کے علماء کے لفظی تنازعات کے خلاف ایک قسم کی بغاوت کی۔ اس سلسلے میں حضرت سفیان ثوری کی مثال دی جا سکتی ہے جو اپنے عہد کے ایک نہایت ژرف نگاہ قانون دان تھے اور ایک فقہی مکتبِ فکر کے قریباً بانی تھے۔ لیکن چونکہ وہ روحانیت میں بھی گہرا انہماک رکھتے تھے لہٰذا وہ اپنے عہد کے فقیہوں کی خشک اور بے کیف بحثوں کے سبب تصوف کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے۔ اپنے غور وفکر کے رخ پر جو بعد میں زیادہ نمایاں ہوا تصوف ایک آزاد رو اور عقلیت سے مربوط رویہ بن گیا۔ اس کے ظاہر و باطن میں تمیز پر اصرار نے ہر اس چیز سے بے توجہی کا رجحان پیدا کر دیا جس کا تعلق باطن سے نہیں بلکہ ظاہر سے ہے۔ دنیا سے مکمل بے رخی کی کیفیت نے بعد کے صوفیہ میں اس قدر غلبہ کیا کہ ان کی نظروں سے اسلام کے سماجی اور سیاسی پہلو اوجھل ہو گئے اور فکر و قیاس کی طرف رجحان کو ان کے ہاں اس قدر اہمیت حاصل ہوئی کہ اسلام کے بہترین دماغ اس کی طرف مائل ہوئے اور اس میں جذب ہو گئے۔ اس سے مسلم ریاست اوسط درجے کے اہلِ دانش کے ہاتھوں میں چلی گئی اور چونکہ مسلم عوام کو رہنمائی دینے والے اعلیٰ سطح کے دماغ اور شخصیات کم یاب ہو گئے اور انہوں نے محض فقہی مکاتب کے اندھے مقلد بن جانے میں عافیت محسوس کی۔[۱۲]

صوفیہ کے کردار اور کارناموں کے اعتراف کے باوجود اقبال اس امر کی نشاندہی بھی کرتے ہیں کہ آج صوفیہ جدید ذہن سے لاعلم ہونے کی بنا پر اس قابل نہیں رہے کہ فکر اور تجربے سے کسی قسم کی تازہ تخلیقی تحریک پا سکیں۔ وہ آج بھی انہی طریقوں کو جاری رکھے ہوئے ہیں جو ان لوگوں کے لیے وضع کیے گئے تھے۔ جن کا ثقافتی نقطۂ نظر کئی لحاظ سے ہمارے نقطۂ نظر سے مختلف تھا۔ اس طرح روایتی صوفیہ کا منہج اور ان کا علمی و عرفانی سرمایہ جن اصطلاحات میں بیان ہوا ہے وہ سب دورِ حاضر کے مسلمان کے لیے اجنبی ہو چکی ہیں، مثلاً عبدالمومن کے نام حضرت مجدد کا خط یا آپ کے دیگر مکتوبات میں استعمال شدہ اصطلاحات۔ جب تک انہیں ذہنِ جدید کے لیے قابلِ فہم نہیں بنایا جاتا اور ایک ایسے قابلِ فہم منہج میں نہیں ڈھالا جاتا جو آج کے ذہن کے لیے قابلِ عمل ہو، صوفیہ کے مذہبی تجربے کی افادیت بحال نہیں ہو سکتی۔

۴۔ مذہبی تجربے کے مشمولات

مذہبی تجربے کے مشمولات صرف خالص مذہبی نوعیت کے ہی نہیں ہوتے بلکہ یہ پوری زندگی کے احوال کو محیط ہوتے ہیں۔ اس طرح یہ ہمارے روزمرہ کے تجربے کے مماثل قرار پاتا ہے:

صوفیانہ احوال کا تجربہ کوئی انوکھا تجربہ نہیں۔ یہ ہمارے روزمرہ کے تجربے سے کسی طور مشابہت رکھتا ہے، اور شاید یہ دونوں تجربے ایک ہی قسم کے ہیں۔[۱۸]

تاہم چونکہ یہ مشمولات عقلی یا فکری کے بجائے عملی اور احساساتی نوعیت کے ہوتے ہیں، لہٰذا یہ ناقابل ابلاغ ہوتے ہیں۔ یہ مشمولات احساس ہوتے ہوئے تو غیر زمانی مگر فکر میں ڈھل جانے کی صورت میں زمانی ہوتے ہیں:

صوفیانہ مشاہدات کے ناقابل ابلاغ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بنیادی طور پر احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ مگر مجھے اس بات کا یقین ہے کہ صوفیانہ محسوسات میں بھی دیگر محسوسات کی طرح ادراکی عنصر موجود ہوتا ہے۔ اور محسوسات میں ادراک کا یہ عنصر ان صوفیانہ مشاہدات کو تصورات علم میں منتقل کرسکتا ہے۔ درحقیقت احساس کی فطرت میں ہے کہ وہ فکر میں ڈھل جائے۔ یوں نظر آتا ہے کہ یہ احساس اور فکر دونوں داخلی مشاہدے کی وحدت کے علی الترتیب غیر زمانی اور زمانی پہلو ہیں۔[۱۹]

احساس ہونے کی بنا پر جب بھی مذہبی تجربے کے مشمولات کو بیان کیا جائے گا قضایا کی شکل میں ہی اس کی تعبیر کرکے بیان کیا جائے گا:

صوفیانہ احوال فکر سے زیادہ احساس ہیں، چنانچہ پیغمبر یا صوفی اپنے مذہبی شعور کے مشتملات کی تعبیر دوسروں تک قضایا کے ذریعے ہی پہنچا سکتا ہے مگر مذہبی شعور کے مشتملات کو بیان نہیں کرسکتا۔[۲۰]

سائنسی تجربے اور مذہبی تجربے کے مشمولات کا فرق یہ ہے کہ سائنسی تجربے کا مقصود علت ومعلول کے قوانین کے ذریعے مظاہر فطرت کی تشریح ہے جبکہ مذہبی تجربے کا مقصود انسانی شعور اور زندگی کے باطن تک رسائی ہے جسے دوسرے مقام پر اقبال نے تقدیر سے بھی موسوم کیا ہے:

اس میں شک نہیں کہ مذہبی ایمانیات اور اعتقادات مابعد الطبیعی مفہوم بھی رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی حیثیت ان تعبیرات کی سی نہیں جو علوم فطرت سے متعلقہ تجربات کا موضوع ہیں۔ مذہب طبیعیات یا کیمیا نہیں کہ وہ علت ومعلول کے ذریعے فطرت کی عقدہ کشائی کرے۔

اس کا مقصد تو انسانی تجربے کے ایک بالکل ہی مختلف میدان سے ہے یعنی مذہبی تجربہ جسے کسی سائنسی تجربے پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ درحقیقت یہ کہنا درست ہے کہ مذہب نے سائنس سے بھی پہلے ٹھوس تجربے کی ضرورت پر زور دیا۔ مذہب اور سائنس میں یہ تنازعہ نہیں کہ ایک ٹھوس تجربے پر قائم ہے اور دوسرا نہیں۔ شروع میں دونوں کا تجربہ ٹھوس ہوتا ہے۔ ان دونوں کے مابین نزاع کا سبب یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک ہی تجربے کی تعبیر و تشریح کرتے ہیں۔ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ مذہب کا مقصد انسانی محسوسات و تجربات کی ایک خاص نوع کی کنہ تک رسائی حاصل کرنا ہے۔[۲۱]

۵۔ مذہبی تجربے کی تشکیل کی مبادیات

مذہبی تجربے کی تشکیل کی مبادیات یہ امور ہیں:

ا) کائنات اور زندگی کی اساس مادی نہیں بلکہ روحانی ہے۔

ب) زندگی علت و معلول سے وراء ہے۔ یعنی یہ خاک زندہ ہے تابع ستارہ نہیں!

ج) مذہبی تجربے کے وقوع میں فکر مرکزی و محوری کردار کا حامل ہے۔

ا۔ کائنات اور زندگی کی روحانی اساس

اقبال نے اپنے شعری اور نثری افکار میں جابجا اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ زندگی، کائنات اور حقیقت کی اصل روحانی ہے۔ یہاں تشکیل جدید سے کچھ اقتباسات دیے جاتے ہیں:

☆ ذاتی طور پر میرا یقین یہ ہے کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے۔[۲۲]

☆ مجھے ایسا لگتا ہے کہ زمان کو مکان کے بُعد رابع کے طور پر لینا درحقیقت زمان کو ختم کرنا ہے۔[۲۳]

☆ اب چونکہ زمان ایک فاصلہ ہے جو واقعات کو ایک دوسرے سے جدا اور ان کی ترتیب یکے بعد دیگرے کرتا ہے اور انہیں مختلف خانوں میں بانٹتا ہے یہ واضح ہے کہ یہ فاصلہ اُس سمت میں ہے جو سہ بُعدی مکان میں موجود نہیں۔ اس طرح فاصلہ جو ایک نئے بُعد کی حیثیت سے واقعات کو یکے بعد دیگرے میں منقسم کرتا ہے سہ بُعدی مکان کے ابعاد سے اُسی طرح متباین ہے جس طرح سال سینٹ پیٹرس برگ سے متبائن ہے۔[۲۴]

☆ (زندگی کے) کردار کے (مشینی) ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سرگرمیوں کے منبع کی توضیح کرنا ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اس کا حوالہ ماضی بعید کو بنایا جائے اور یہ کہ اس کا مبدا روحانی حقیقت میں تلاش کیا جائے جو مکانی تجربے میں منکشف تو ہوتی ہے لیکن اسے اس تجربے

کے تجزیاتی مطالعے سے تلاش نہیں کیا جا سکتا۔ ایسا لگتا ہے کہ زندگی ایک اساسی حقیقت ہے اور طبیعیات اور کیمیا کے معمول کے دستور العمل سے متقدم ہے جسے ایک طرح سے منجمد روش سے تعبیر کر سکتے ہیں جو ارتقاء کے ایک طویل عمل میں متشکل ہوئی ہے۔[۲۵]

☆ چنانچہ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے، تاہم روح کے درجات ہوتے ہیں۔ تاریخ فکر اسلامی میں حقیقت کے درجات کا تصور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔[۲۶]

☆ دور جدید کا انسان تنقیدی فلسفوں اور سائنسی اختصاص کی بنا پر ایک عجیب قسم کی اذیت کا شکار ہے۔ اس کی فطرتیت نے اسے فطرت کی قوتوں پر بے مثال کنٹرول عطا کیا ہے، مگر اس کے اپنے مستقبل پر ایمان سے اسے محروم کر دیا ہے۔ یہ کس قدر عجیب ہے کہ ایک ہی تصور مختلف ثقافتوں کو مختلف طریقوں سے متاثر کرتا ہے۔ اسلام میں ارتقا کے نظریے کی تشکیل و تدوین نے مولانا جلال الدین رومی کی انسان کے حیاتیاتی مستقبل کے بارے میں زبردست امنگ میں ولولے اور جوش کو جنم دیا۔ کوئی بھی مہذب مسلمان جذب وشوق میں آئے بغیر ان اشعار کو نہیں پڑھ سکتا۔ دوسری طرف یورپ میں اسی نظریہ ارتقا کی زیادہ منظم اور منضبط تشکیل نے اس اعتقاد کو جنم دیا ہے کہ اس نقطہ نظر کے لئے کوئی سائنسی بنیاد نہیں کہ انسانی زندگی کی موجودہ ہمہ رنگ گونا گونی میں مستقبل میں مزید کوئی اضافہ ہوگا۔ اس طرح جدید انسان کے اندر چھپی ہوئی مایوسی نے خود کو سائنسی اصطلاحات کے پردے کے پیچھے چھپا لیا ہے۔[۲۷]

ب- زندگی علت و معلول کے اصول سے ماوراء ہے

اقبال زندگی کو ایک منفرد مظہر تصور کرتے ہیں اور اسے علت و معلول کے اس قانون کے تابع قرار نہیں دیتے جو عالم طبعی میں جاری و ساری ہے۔ خودی اپنی تفہیم کی سہولت کی خاطر ماحول کو تو علت و معلول کا نظام تصور کرتی ہے مگر نہ تو خودی خود علت و معلول کے نظام کی میکانیت کے تابع ہے نہ ہی علت و معلول کا نظام فطرت کی ماہیت کا حتمی اظہار ہے۔ تشکیل جدید میں علامہ فرماتے ہیں:

> علت کا تصور جس کا لازمی خاصہ یہ ہے کہ وہ معلول سے پہلے ہوتا ہے۔ وہ کسی بھی طبیعی علم کے مخصوص موضوع اور مواد کے حوالے سے اضافی ہوتا ہے۔ جب ہم زندگی اور ذہن کی سطح پر آتے ہیں تو علت کا یہ تصور ہمیں ناکام دکھائی دیتا ہے۔ لہٰذا ہم اس کے لیے ایک دوسرے طرز کے نظام تصورات کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ ایک زندہ عضویہ کے عمل کی تحریک اور منصوبہ بندی

اس کے مقصد کے حوالے سے ہوتی ہے جو ایک علت و معلول والے عمل سے قطعی مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے مطالعے کا موضوع، مقصد اور نصب العین کے تصورات کا متقاضی ہے جن کا عمل داخل سے ہوتا ہے جبکہ علت معلول پر خارج سے اثر انداز ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ زندہ عضویہ کی سرگرمیوں کے ایسے بھی پہلو ہیں جو فطرت کی دوسری اشیاء جیسے ہوتے ہیں۔ ان پہلوؤں کے مطالعہ میں طبیعیات اور کیمیا کی ضرورت پڑتی ہے مگر عضویہ کا کردار لازمی طور پر وراثت سے متشکل ہوتا ہے اور اس کی توضیح سالماتی طبیعیات کی رو سے نہیں کی جا سکتی۔[۲۸] زندگی ایک منفرد مظہر ہے اور اس کے تجزیہ کے لیے میکانکیت کا تصور ناکافی اور غیر موزوں ہے۔[۲۹] حقیقت یہ ہے کہ ہم علتی سلاسل میں خودی کے لئے جو گنجائش نکالتے ہیں وہ خودی کے اپنے مقاصد کے لحاظ سے خود اس کی اپنی وضع کردہ مصنوعی تشکیل ہے۔ خودی ایک پیچیدہ ماحول میں زندگی کرتی ہے اور اس وقت تک خود کو برقرار نہیں رکھ سکتی جب تک وہ اس ماحول کو نظم میں نہ لے آئے تاکہ اسے اردگرد کی چیزوں کے کردار کے بارے میں کچھ نہ کچھ وثوق اور اعتماد حاصل ہو جائے۔ ماحول کو علت و معلول کا نظام خیال کرنا خودی کا ایک ناگزیر آلہ ہے نہ کہ فطرت کی ماہیت کا حتمی اظہار۔ یقیناً فطرت کی یوں تعبیر کرتے ہوئے خودی اپنے ماحول کو بہتر سمجھتی ہے اور اس پر حاوی ہو جاتی ہے اور اس طرح آزادی اور اختیار حاصل کرتی ہے اور اسے وسعت دیتی ہے۔[۳۰]

ج۔ مذہبی تجربے کی وقوع پذیری میں فکر کا مرکزی کردار

اقبال کے نزدیک فکر ہی وہ میدان، واسطہ، ذریعہ یا عالم ہے جہاں مذہبی تجربہ وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔ اقبال نے فکر کو خودی کے مترادف حقیقت یا اس کے جزو لاینفک وصف کے طور پر بیان کیا ہے۔ اردو اور فارسی کلام میں کئی مقامات پر خصوصاً گلشن راز جدید میں فکر کی اس جہت پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ تشکیل جدید میں بھی اقبال نے فکر کے اس نامیاتی اور روحانی کردار کو بیان کیا ہے۔ تاہم اس امر پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں کہ فکر کی اس اہمیت کے باوجود اسلامی تاریخ میں کبھی بھی فکر کی اس وحدت پر غور نہیں کیا گیا:

> تاہم یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ انسانی شعور کی وحدت جو انسانی شخصیت کے مرکز کو متشکل کرتی ہے وہ کبھی بھی مسلم فکر کی تاریخ میں دلچسپی کا باعث نہیں رہی۔[۳۱]

فکر کس طرح مذہبی تجربے اساس قرار پاتا ہے، علامہ کے نزدیک:

۱۔ فکر اپنی اصل میں لامتناہی ہے۔

۲۔ خودی فی الاصل فکر کی وحدت ہی کا نام ہے۔ بالفاظ دگر فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں۔

۳۔ فکر اور وجدان فی الاصل ایک ہیں۔

۴۔ فکر اور احساس دونوں مل کر مذہب کا عملی کردار تشکیل دیتے ہیں۔

۵۔ فکر اپنی ماہیت میں زندگی ہی ہے۔

۱۔ فکر اپنی اصل میں لامتناہی ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ فکر اپنی ماہیت میں ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے اور اپنی اس تحریک کے باعث لامتناہی کے بطون تک رسائی استعداد رکھتی ہے:

تاہم اپنی گہری حرکت میں فکر اس لائق ہے کہ لامتناہی کے بطون تک رسائی پا سکے جس کے اظہار کے دوران میں مختلف متناہی تصورات محض آنات ہیں۔ اپنی بنیادی فطرت میں فکر ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے۔ اور اگر زمانے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو فکر اپنی اندرونی لامتناہیت میں اس بیج کی طرح ہے جس میں درخت کی عضویاتی وحدت ابتدا ہی سے ایک حقیقت کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا فکر اپنا بھرپور اظہار کلی طور پر کرتا ہے جو زمانی انداز سے قطعی تخصیصات کے ساتھ سامنے آتا ہے جنہیں دو طرفہ حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کے معانی، ان کی اپنی ذات میں نہیں بلکہ اس وسیع تر کل میں ہیں جس کے وہ مخصوص پہلو ہیں۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اس کل کو "لوح محفوظ" کہا جا سکتا ہے۔ اسی لوح محفوظ میں علم کے تمام غیر متعین امکانات ایک حاضر حقیقت کی طرح موجود ہیں۔ یہ کل خود کو زمان مسلسل میں متناہی تصورات کے تواتر میں ظاہر کرتا ہے جو ایک ایسی وحدت کی جانب بڑھتے ہوئے نظر آتے ہیں جو پہلے ہی سے ان میں موجود ہے۔ درحقیقت علم کی حرکت میں مکمل لامتناہی کا ہونا ہی متناہی سوچ کو ممکن کرتا ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر، حصول علم کے دوران اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتا ہے۔[۳۲]

فکر کو عرفان حقیقت کے سلسلے میں نارسا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اپنے لامتناہی ہونے کے باعث ہی فکر کو رسائی کی قوت حاصل ہے:

حرکت فکر صرف اسی بنا پر ممکن ہے کہ اس کی متناہیت میں لامتناہیت مضمر ہے۔ یہی امر لامتناہی فکر کے اندر شعلہ آرزو کو زندہ رکھتا ہے اور بے پایاں جستجو میں اسے سہارا مہیا کرتا ہے۔ فکر کو نارسا تصور کرنا غلط ہے کیونکہ یہ اپنے انداز میں متناہی کے لامتناہی سے ہم کنار ہو جانے کے

مترادف ہے۔[۴۳]

۲۔ خودی فی الاصل فکر کی وحدت ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ خودی کی وحدت فی الاصل فکر یا ذہنی حالتوں کی وحدت ہے:

خودی اپنے آپ کو ایسی وحدت میں ظاہر کرتی ہے جسے ہم ذہنی حالتوں کی وحدت کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی حالتیں ایک دوسرے سے الگ تھلگ نہیں ہوتیں۔ یہ ایک دوسرے سے متعلق اور ایک دوسرے پر منحصر ہوتی ہیں۔ یہ ایک پیچیدہ کل کی کیفیات کی طرح رہتی ہیں جسے ہم ذہن کہتے ہیں۔ تاہم ان منسلک حالتوں یا واقعات کی عضویاتی وحدت ایک خاص قسم کی وحدت ہے۔ یہ بنیادی طور پر ایک مادی شے کی وحدت سے مختلف ہے کیونکہ ایک مادی شے کے حصے الگ سے وجود برقرار رکھ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت بالکل ہی منفرد چیز ہے۔[۴۴]

ذہنی حالتوں کی یہی وحدت یا ان کے مابین رابطہ ہی 'میں' کو تشکیل دیتا ہے جو خودی کا عنوان ہے:

خدا بھی میرے احساسات کو میری طرح محسوس نہیں کرسکتا اور جب ایک سے زیادہ متبادل راستے میرے سامنے موجود ہوں تو میری بجائے وہ فیصلہ نہیں کرسکتا اور انتخاب نہیں کرسکتا۔ اسی طرح آپ کی پہچان کے لئے لازم ہے کہ میں آپ کو پہلے سے جانتا ہوں۔ کسی جگہ یا کسی فرد کی پہچان کا تعلق میرے ماضی کے تجربے سے ہے نہ کہ کسی اور شخص کے ماضی کے تجربے سے۔ میری ذہنی حالتوں کے مابین رابطوں کی یہی انفرادیت ہے جسے ہم لفظ ''میں'' کے ذریعے بیان کرتے ہیں اور یہیں سے نفسیات کے بہت بڑے مسئلے کا آغاز ہوتا ہے کہ اس ''میں'' کی نوعیت و ماہیت کیا ہے؟[۴۵]

خودی ہمارے شعوری تجربے کی وحدت ہے۔ کیونکہ ہماری ذہنی حالتیں اس سادہ جوہر یعنی خودی کے ہی خواص ہیں:

اسلامی مکتب فکر، جس کے امام غزالی رہنما ہیں، کے مطابق خودی سادہ، ناقابل تقسیم اور غیر متغیر روحانی جوہر ہے جو ہماری ذہنی حالتوں کی کثرت سے بالکل مختلف اور زمانے کے دوران سے بالکل محفوظ ہے۔ ہمارا شعوری تجربہ ایک وحدت ہے کیونکہ ہماری ذہنی حالتیں وہ خواص ہیں جو اس سادہ جوہر سے متعلق ہیں اور یہ ان خاصیتوں کے تغیر و تبدل کے دوران میں تبدیل نہیں ہوتا۔ آپ سے میری پہچان اس وقت ممکن ہے جب میں بنیادی ادراک اور موجودہ بازیافت کے عمل کے دوران تبدیل نہ ہوں۔[۴۶]

خودی کے ہر مفہوم بشمول محسوسات، تشخص ذات، روح یا ارادہ کی وضاحت فکر کے قوانین کے تحت ہی ہو سکتی ہے:

خودی کا ہم کوئی بھی مفہوم لیں: محسوسات، تشخص ذات، روح یا ارادہ، اس کا صرف فکر کے قوانین کے تحت ہی تجزیہ کیا جا سکتا ہے جو اپنی فطرت میں نسبتی ہوتا ہے اور تمام نسبتیں تضادات کے گرد گھومتی ہیں۔ اس حقیقت کے باوجود کہ اس کی بے رحم منطق خودی کو ابہامات کا ملغوبہ گردانتی ہے بریڈلے کو یہ تسلیم کرتے ہی بنی کہ خودی لازمی طور پر کسی نہ کسی مفہوم میں ایک حقیقت ہے اور یہ کسی نہ کسی پہلو سے ایسی حقیقت ہے جسے ایک ناقابل انکار امر واقعی کہہ سکتے ہیں۔ ہم آسانی سے کہہ سکتے ہیں کہ خودی اپنے محدود مفہوم میں زندگی کی وحدت کے لحاظ سے نامکمل ہے۔ یقیناً اپنی فطرت میں وہ ایک ایسی وحدت کی اُمنگ رکھتی ہے جو زیادہ سے زیادہ ہمہ گیر، موثر، متوازن اور منفرد ہو۔ کون جانتا ہے کہ ایک اکمل وحدت کی تنظیم کے لیے کتنی قسم کے مختلف احوال سے گزرنے کی ضرورت ہوگی۔ اپنی تنظیم کے موجودہ مرحلے پر یہ اضطراب کی حالت اس وقت تک برقرار نہیں رکھ سکتی جب تک اسے نیند کی صورت میں برابر آسودگی نہ ملتی رہے۔ تاہم ایک معمولی سا مہیج بعض اوقات اس کی وحدت کو ضرور پارہ پارہ کر سکتا ہے اور ایک موثر قوت کے طور پر اسے ختم کر سکتا ہے۔ بہر حال تجزیہ جو کچھ بھی ہو ہمارا خودی کا احساس اتنا بنیادی اور طاقتور ہے کہ بریڈلے کو بادل ناخواستہ اس کی حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا۔ [۳۷]

خودی تک پہنچنے کے لیے شعوری تجربے کی توجیہہ و تشریح ہی واحد راستہ ہے۔ مذہبی یا باطنی تجربہ فی الاصل خودی کا ہی ایک عمل ہے۔ خودی کی وحدت میں خدا کا امر ایک پر اسرار طریق سے کارفرما ہے۔ گویا خودی خلق (تخلیق خداوندی) اور امر (ہدایت خداوندی) کے تحت اپنے امور انجام دیتی ہے:

خودی تک پہنچنے کے لئے شعوری تجربے کی توجیہہ ہی واحد راستہ ہے۔...... شعور ایک وحدت ہے اور ہماری ذہنی زندگی کی اساس ہے: وہ اجزا میں منقسم نہیں کہ جو ایک دوسرے کو باہمی طور پر آگاہ کرتے رہیں۔...... باطنی تجربہ خودی کا ہی عمل ہے۔ خودی ایک تناؤ ہے جو خودی کی ماحول پر اور ماحول کی خودی پر یلغار سے عبارت ہے۔ ان باہمی یلغاروں کے دوران خودی کہیں باہر موجود نہیں ہوتی بلکہ وہ سمت نما کے طور پر موجود رہتی ہے اور خود اپنے تجربے سے منظم ہوتی ہے اور تشکیل پاتی ہے۔ قرآن حکیم خودی کے اس سمت نمائی کرنے والے کردار کے بارے میں بڑا واضح ہے۔

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ط قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ○
[بنی اسرائیل، ۱۷: ۸۵]

یہ لوگ تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہو یہ روح میرے رب کے حکم سے آتی ہے مگر تم لوگوں کو بہت کم علم ملا ہے۔

اس 'امر' کے معنی کی تفہیم کے لئے ہمیں اس تفریق کو سمجھنا چاہئے جو قرآن حکیم نے امر اور خلق کے درمیان قائم کی ہے۔ 'خلق' تخلیق ہے اور 'امر' ہدایت ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے کہ خلق اور امر (تخلیق اور ہدایت) اسی کے ہیں۔ جو آیت اوپر بیان کی گئی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہدایت روح کی فطرت لازمہ ہے کیونکہ اس کا صدور خدا کی رہنمایانہ قدرت سے ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم اس حقیقت سے واقف نہیں کہ خدا کا حکم (امر) خودی کی وحدتوں میں کیونکر کارفرما ہے۔ خودی کی ماہیت اور کردار پر مزید روشنی ضمیر متکلم (ربّی: میرا رب) کے استعمال سے پڑتی ہے۔ اس سے یہ مطلب سمجھ میں آتا ہے کہ اکائی کے تاثر، توازن اور وسعت میں تمام تر اختلافات کے باوجود روح ایک منفرد اور مخصوص جوہر ہے۔

قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ ط فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا ○
[بنی اسرائیل، ۱۷: ۸۴]

ہر شخص اپنے مخصوص طریقے پر عمل کرتا ہے خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ کون سیدھی راہ پر ہے۔

لہٰذا میری حقیقی شخصیت کوئی شے نہیں بلکہ یہ عمل سے عبارت ہے۔ میرا تجربہ صرف میرے اعمال کا تسلسل ہے جو ایک دوسرے کا حوالہ ہیں اور جنہیں رہنما مقصد کی وحدت آپس میں جوڑے ہوئے ہے۔

کسی چیز کا مبدا اہم نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیت، موزونیت اور اس کی آخری رسائی یا مرتبہ زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اگر ہم روحانی زندگی کی اساس خالص طبیعی بھی تسلیم کرلیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنی پیدائش اور نشو ونما کے بنیادی عنصر میں تحویل ہوسکتی ہے۔[۳۸]

۳۔ فکر اور وجدان فی الاصل ایک ہیں

علامہ فرماتے ہیں کہ بنظر ظاہر فکر اور وجدان ایک دوسرے کے غیر نظر آتے ہیں۔ مگر فی الاصل یہ دونوں ایک ہیں۔ بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وجدان فکر کی ہی ایک برتر صورت ہے:

اس کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ فرض کرلیں کہ فکر اور وجدان لازمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ ایک ہی جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک حقیقت کو

جزوی طور پر دیکھتا ہے اور دوسرا اس کا کلی لحاظ سے مشاہدہ کرتا ہے۔ ایک حقیقت کا لازمانی اور دوسرا زمانی پہلو پیش نظر رکھتا ہے۔ ایک حقیقت کی کلیت سے براہ راست شاد کام ہوتا ہے، جبکہ دوسرے کا مطمح نظر یہ ہے کہ وہ مخصوص مشاہدے کے لئے کلیت کے مختلف شعبوں میں آہستگی سے ارتکاز اور تخصیص کرتے ہوئے اس کا ادراک حاصل کرے۔ دونوں تازگی اور باہمی طور پر تجدید قوت کے لئے ایک دوسرے کے ضرورت مند ہیں۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے متلاشی ہیں جو حیات میں ان کے اپنے کرداروں کے حوالے سے اپنا انکشاف کرتی ہے۔ درحقیقت، جیسا کہ برگساں نے درست طور پر کہا، وجدان عقل ہی کی ایک برتر صورت ہے۔[۳۹]

چونکہ فکر اور وجدان نامیاتی طور پر ایک دوسرے سے وابستہ ہیں لہٰذا صوفیانہ تجربہ جو اپنی اٹھان کے لحاظ سے وجدان پر مبنی ہوتا ہے، اس کے ذریعے فکر عرفان حقیقت حاصل کرتی ہے:

تاہم غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانٹ اپنے بنیادی اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کر سکا جبکہ غزالی نے تجزیاتی فکر میں اس کی امید نہ پا کر صوفیانہ تجربے کی طرف رجوع کیا اور یوں مذہب کے لئے ایک الگ دائرہ کار دریافت کر لیا۔ نتیجتاً اس نے سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ خود مکتفی حیثیت میں مذہب کے زندہ رہنے کے حق کو دریافت کر لینے میں کامیابی حاصل کر لی۔ تاہم صوفیانہ مشاہدے میں لامتناہی کل کی معرفت نے اسے فکر کی متناہیت اور نارسائی کا یقین دلا دیا۔ لہٰذا اس نے وجدان اور فکر کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ دیا۔ وہ یہ جاننے میں ناکام رہا کہ فکر اور وجدان عضویاتی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور فکر متناہی اور غیر قطعی محض اس بنا پر نظر آتا ہے کہ وہ زمان متسلسل سے وابستہ ہے۔[۴۰]

فکر احساس کی بھی مغائر نہیں بلکہ اس سے بھی نامیاتی طور متعلق ہوتی ہے۔ فکر و احساس کا نامی تعلق ہی وحی بالفظ کی اساس ہے:

احساس اور فکر کے نامی تعلق سے "وحی باللفظ" کے اس پرانے الٰہیاتی تنازعہ پر بھی روشنی پڑتی ہے جو کبھی ہمارے متکلمین کے لیے دردسر بنا ہوا تھا۔ غیر واضح احساس خود کو فکر کے ذریعے ہی ظاہر کرتا ہے جو اپنے لیے پیکر اظہار خود اپنے بطون میں سے تراشتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کوئی استعاراتی بات نہیں کہ احساس کے بطون ہی سے فکر اور لفظ بیک وقت پھوٹتے ہیں، اگرچہ منطقی تفہیم انہیں زمانی ترتیب میں الگ الگ رکھ کر اپنے لیے خود متعدد مشکلات کھڑی کر لیتی ہے۔ اسی مفہوم میں تو کہا جاتا ہے کہ وحی لفظاً ہی نازل ہوتی ہے۔[۴۱]

۴۔ فکر بطور عنصر مذہب

علامہ فرماتے ہیں کہ مذہب محض احساس نہیں ہے بلکہ مذہب فکر بھی ہے اور احساس بھی۔ فکر اور احساس مل کر ہی عمل بنتے ہیں:

مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں یہ نری فکر نہیں ہے۔ یہ نرا احساس بھی نہیں اور نہ محض عمل، یہ پورے انسان کا پورا اظہار ہے۔ [۴۲]

مزید برآں فکر، مذہبی ہوتے ہوئے بھی، سائنسی فکر کی طرح ٹھوس تجربے سے آزاد نہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ سائنسی تجربے سے بھی پہلے مذہبی میدان میں فکر ٹھوس تجربے سے روشناس ہوئی:

علم کی دنیا میں، خواہ یہ سائنسی ہو یا مذہبی، فکر کو ٹھوس تجربے سے آزاد قرار دینا ممکن نہیں۔ [۴۳]

مذہب میں فکر کا عنصر ایمان کی صورت میں اپنی جلوہ گری دکھاتا ہے اور یوں یہ عقل کی مدد کے بغیر منزل کو حاصل کر لیتا ہے:

مذہب اپنی ترقی یافتہ صورتوں میں خود کو شاعری سے بلند تر منصب پر فائز رکھتا ہے۔ اس کا میلان فرد سے معاشرے کی طرف ہوتا ہے۔ حقیقت مطلقہ کے بارے میں اس کا انداز نظر انسانی تحدیدات سے ترفع کرتے ہوئے حقیقت مطلقہ کے براہ راست مشاہدے تک اپنے دعووں کو بڑھاتا ہے۔...... دوسری طرف مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان اس پرندے کی مانند ہے جو اپنا انجانا راستہ عقل کی مدد کے بغیر پالیتا ہے۔ اسلام کے ایک بہت بڑے صوفی کے الفاظ میں عقل تو انسان کے دل زندہ میں گھات لگائے رہتی ہے تاکہ وہ زندگی کی اس ان دیکھی دولت کو لوٹ لے جو اس کے اندر ودیعت کی گئی ہے۔ تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان احساس محض سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس میں کسی حد تک وقوف کا عنصر بھی موجود ہوتا ہے۔ تاریخ مذہب میں مدرسی اور صوفیانہ، دو متخالف مکاتب کی موجودگی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ مذہب میں فکر ایک اہم عنصر کی حیثیت سے موجود ہے۔ یوں بھی مذہب، اپنے اعتقادات میں، جیسا کہ پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے تشریح کی ہے، عام حقائق کا ایک ایسا نظام ہے جسے اگر خلوص کے ساتھ قبول کیا جائے اور انہماک کے ساتھ اپنایا جائے تو یہ انسانی سیرت و کردار کو بدل سکتا ہے۔ اب چونکہ مذہب کا بنیادی نصب العین انسان کی باطنی اور ظاہری زندگی کو بدلنا اور اس کی رہنمائی کرنا ہے تو یہ لازم ہے کہ مذہب کی تشکیل کرنے والے عام حقائق بے تصفیہ نہ رہ جائیں۔ ہم اپنے اعمال کی بنیاد کسی مشتبہ اصول پر نہیں رکھ سکتے۔ یقینی طور پر اپنے وظیفے کے اعتبار سے مذہب اپنے

حتمی اصولوں کے لئے عقلی اساس کا زیادہ ضرورت مند ہے اور اس کی یہ ضرورت سائنسی معتقدات کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہے۔ سائنس ایک عقلی مابعد الطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ ماضی میں اس نے ایسا کیا بھی ہے۔ تاہم مذہب کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ مخالف و مختلف تجربات کے مابین توافق کی تلاش نہ کرے اور اس ماحول کا جواز تلاش نہ کرے، جس میں نوع انسانی موجود ہے۔[۴۴]

۵۔ فکر اپنی ماہیت میں زندگی ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ فکر اور زندگی ایک دوسرے میں رچے بسے ہوئے ہیں۔ چنانچہ فکر اپنی ماہیت میں زندگی ہی ہے:

فکر اپنی حرکت میں ایک عمیق تر پہلو بھی رکھتا ہے۔ یہ اگرچہ حقیقت کو ساکن اجزا میں منقسم کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے اس کا اصل کام یہ ہے کہ تجربے کے عناصر کی تالیف و ترکیب کرے۔ اور اس مقصد کے لئے وہ تجربے کی مختلف سطحوں کے لئے مناسب مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ وہ زندگی کی طرح ہی نامیاتی ہے۔ زندگی کی حرکت جو کہ نامیاتی نشوونما ہے اپنے مختلف درجات میں مرحلہ در مرحلہ ترکیب و انکلاف سے عبارت ہے۔ اس ترکیب کے بغیر اس کا عضویاتی ارتقا ممکن نہیں۔ اس کا تعین اس کے مقاصد سے ہوتا ہے اور مقاصد کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ فکر پر اسکا مدار ہے۔ فکر کی سرگرمیاں مقاصد پر منحصر ہیں۔ شعوری تجربے میں زندگی اور فکر ایک دوسرے میں رچے بسے ہوئے ہیں۔ اس طرح وہ ایک وحدت کی تشکیل کرتے ہیں۔ چنانچہ فکر اپنی ماہیت میں زندگی ہی ہے۔[۴۵]

بلکہ فکر زندگی کو توانائی فراہم کرنے والا سرچشمہ ہے ایسی توانائی جو روحانی الاصل ہے اور زندگی کی تنظیم بھی کرتی ہے:

شعور کو یوں بھی تصور کیا جاتا ہے کہ یہ زندگی سے ہی متفرع ہے۔ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ ایسا دائرہ نور فراہم کرے، جس سے آگے بڑھتی ہوئی زندگی کو روشنی ملتی رہے۔ یہ ایک ایسے تناؤ کی کیفیت، خود اپنے آپ میں مرتکز ہونے کی کیفیت ہے جس کے ذریعے زندگی ان تمام یادوں اور علائق سے خود کو علیحدہ کر لیتی ہے جن کا اس کے موجودہ عمل سے رشتہ نہیں ہوتا۔ اس کی کوئی واضح اور متعینہ حدود نہیں۔ یہ موقعہ اور ضرورت کے مطابق گھٹتا اور بڑھتا رہتا ہے۔ اس کو اعمال مادی کے پس منظر کے طور پر بیان کرنا اس کی خود مختارانہ فعالیت سے انکار ہے اور اس کی خود مختارانہ فعالیت سے انکار کا مطلب علم کی صحت سے انکار ہے جو صرف شعور کا ہی ایک مربوط اظہار ہے۔

چنانچہ شعورِ زندگی کے خالص روحانی اُصول کی ایک نوع ہے جو جوہر نہیں بلکہ ایک اُصول ناظمہ ہے، ایک مخصوص طریق کار جو لازمی طور پر اس کردار سے مختلف ہے وہ میکانکی لحاظ سے خارج سے کام کرتا ہے۔ چونکہ ہم ایک خالصتاً روحانی توانائی کا تصور نہیں کر سکتے ماسوائے ایک متعین محسوس عناصر کی ترتیب کے تعلق سے جن کے ذریعے وہ خود اپنا اظہار کرتی ہے ہمارے لیے یہی موزوں ہے کہ ہم اس ترتیب کو روحانی توانائی کی حتمی اساس کے طور پر قبول کرلیں۔[۴۶]

علامہ کے نزدیک فکر ہرگز ایسی قوت نہیں جو خارج سے چیزوں پر عمل کرتی ہے۔ بلکہ فکر تو ایسی استعداد ہے جو اپنے مادہ کی صورت گری خود کرتی ہے گویا فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں:

ہماری موجودہ صورت حال تو فکر اور وجود کی ثنویت کو ناگزیر تصور کرتی ہے۔ انسانی عمل کا ہر سانحہ صحیح تحقیق و تفتیش کے بعد ایک وحدت ثابت ہونے والی حقیقت کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے: ایک نفس جو کہ جانتا ہے اور ایک شی دیگر جسے کہ جانا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے نفس کے بالمقابل معلوم کو معروض گرداننے پر مجبور ہیں، جو از خود موجود ہے، جو نفس سے خارج بھی ہے اور خود مختار بھی اور جاننے جانے کے عمل سے بے نیاز ہے۔ غایتی اور وجودیاتی دلائل کی صحیح نوعیت اس وقت ظاہر ہوگی جب ہم یہ ثابت کرسکیں کہ موجودہ انسانی صورت حال حتمی نہیں اور یہ کہ فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی منہاج کے مطابق احتیاط کے ساتھ تجربے کا تجزیہ کر کے اس کی توجیہ کریں، وہ منہاج جو باطنی اور خارجی دونوں قسم کے تجربات کو اُس حقیقت کی نشانیاں تصور کرتا ہے جو اوّل بھی ہے اور آخر بھی، جو نظر بھی آتا ہے اور جو نظروں سے اوجھل بھی ہے۔[۴۷]

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ یہاں فکر سے علامہ کی مراد کانٹ کی فکر یا عقل نہیں جسے اپنے مشمولات و مدلولات کی تصدیق کے لیے خارج میں حقیقت محسوس بھی درکار ہے۔ کیونکہ علامہ کانٹ کی مابعد الطبیعیات کے مقابل نئی مابعد الطبیعیات کی تشکیل کے امکان کا ذکر کر چکے ہیں جو نئے طبیعیاتی حقائق کے منظر عام پر آنے کے بعد ممکن ہو چکی ہے[۴۸] اور نہ ہی اس سے مراد ہیگل کا 'خیال' ہے جسے علامہ ہیگل کا صدف گہر سے خالی، ہے اس کا طلسم سب خیالی کہہ کر مسترد کر چکے ہیں۔[۴۹] بلکہ اس سے مراد وہ خیال زندہ ہے جس کا وجود مسلم صوفیہ کے ہاں ملتا ہے، مگر مصطلحات کی غرابت اور بیان کے اجنبی پن نے اسے ذہن جدید سے اوجھل کر رکھا ہے۔[۵۰]

۶- مذہبی تجربے کا منہج کیا ہے؟

علامہ کی معاصر علمی، فکری، سائنسی اور نفسیاتی دریافتوں اور پیش رفت پر گہری نظر تھی۔ علمی دنیا کے بدلتے منظرنامے اور نئے نئے انکشافات کے باعث علامہ اس امر کے قائل تھے کہ دور جدید میں مذہبی تجربے کا ایسا منہج وضع کیا جا سکتا ہے جو سائنسی معیار پر پورا اترتا ہو، اور جو اس سے قبل ادوار میں ناممکن تھا۔ یہاں علامہ کے دورہ جنوبی ہند کے ہی ایک مشاہدے کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

۱۲؍جنوری ۱۹۲۹ء کی صبح کو اقبال میسور یونیورسٹی کا شعبۂ نفسیات عملی دیکھنے گئے۔ ڈاکٹر گوپال سوامی صدر شعبہ نے انھیں طلبہ سے ملوایا اور چند دلچسپ تجربے دکھلائے ان میں سے ایک تجربہ یہ تھا: ڈاکٹر گوپال سوامی نے اقبال کی نبض پر اپنے نفسیاتی آلہ کا تار باندھ دیا اور انہیں کہا کہ ایک سے دس تک کسی عدد کو اپنے ذہن میں رکھ لیں۔ اقبال نے چھ کا عدد اپنے ذہن میں چن لیا۔ ڈاکٹر گوپال سوامی ایک دو گننے لگے۔ جب چھ پر پہنچے تو آلے کا کانٹا زور سے حرکت کرنے لگا۔ اس تجربے پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال نے بتایا کہ مثنوی رومی کی پہلی حکایت میں طبیب الٰہی بھی نبض کی رفتار میں فرق آ جانے کے ذریعے کنیزک کے مرض کی نوعیت معلوم کر لیتا ہے۔ اور اسی طرح بوعلی سینا نے بھی قابوس بن وشمگیر کے مرض کی تشخیص کی تھی۔ سو آج سے کئی صدیاں قبل حکماء اسی اصول سے کام لیتے تھے۔ [۵۱]

مذہبی تجربے کے منہج کے تعین کے لیے درج ذیل امور زیر غور لانے ضروری ہیں:

۱- خدا کے ہاں فکر و عمل باہم مترادف ہیں۔
۲- خدا کے تخلیقی عمل کا طریق جوہری ہے۔
۳- کائنات ایک فکر اور تخلیقی بہاؤ ہے۔
۴- شعور ولایت اب بھی موجود ہے۔
۵- ماحول پر گرفت ذہن کے ذریعے ہی ممکن ہے۔
۶- خودی نفس فعال اور نفس بصیر کے ذریعے کارآزما ہوتی ہے۔
۷- باطنی تجربے کا منہج دعا (عبادت) ہے۔
۸- خودی ان گنت امکانات کی حامل ہے۔
۹- مذہبی تجربہ خودی کے ارتقاء کا ذریعہ ہے۔

۱۰۔ مذہبی تجربے کا طریق کار۔
۱۱۔ مذہبی تجربے کے حصول کا راستہ دعا (عبادت) ہے۔

۱۔ خدا کے ہاں فکر و عمل باہم مترادف ہیں

علامہ فرماتے ہیں کہ خدا ایک ناقابل تقسیم عمل ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ اور اس کا زماں ام الکتاب ہے۔ اس کے ہاں فکر و عمل باہم مترادف ہیں گویا علم الٰہی ایک زندہ عمل تخلیق عمل ہے۔

خدا ایک ہی ناقابل تقسیم عمل ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اوّلیت زمان کی اوّلیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اوّلیت خدا کی اوّلیت کی محتاج ہے۔ لہٰذا زماں الٰہیہ وہ ہے جسے قرآن ''اُم الکتاب'' کے نام سے بیان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ علت و معلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں مرتکز ہے۔[۵۲]

خدا کے ہاں فکر اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیق کا عمل باہم مترادف ہیں۔[۵۳]

علم الٰہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہئے جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں۔[۵۴]

الوہی زندگی کا کل کائنات سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ روح کا جسم سے ہے:

لیکن ہمیں یہ بات بالکل فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ 'قربت' 'اتصال' اور 'باہمی انفعال' کے لفظ جن کا اطلاق مادی اجسام پر ہوتا ہے خدا ان سے بے نیاز ہے۔ الوہی زندگی اسی طرز پر کل کائنات سے تعلق رکھتی ہے جیسا کہ روح کا جسم سے ہوتا ہے۔ روح نہ تو جسم کے اندر قید ہے اور نہ اس سے باہر ہے۔ نہ اس سے متصل ہے نہ منفصل۔ مگر اس کا جسم کے روئیں روئیں سے تعلق حقیقی ہے۔ اور اس تعلق کا جاننا بالکل ممکن نہیں سوائے کسی ایسے مکان کے تصور کے حوالے سے جو روح کی لطافت سے مناسبت رکھتا ہو۔[۵۵]

علامہ فکر و عمل کی وحدت کو انسانی سطح پر بیان کرنے کے لیے انسانی شعور کی دو رُخوں، فعال اور بصیر کا ذکر کرتے ہیں۔ روز مرہ زندگی میں نفس فعال اپنے معاملات میں خارج کی دنیا سے سروکار رکھتا ہے۔ جبکہ شعوری تجربے کا گہرا تجزیہ ہم پر نفس انسانی کا بصیر پہلو منکشف کرتا ہے۔ بصیر انا کی وحدت کی نوعیت ایک جرثومے کی وحدت کی طرح ہوتی ہے۔ یوں لگتا ہے جیسے نفس بصیر میں زمان ایک آنِ واحد ہے۔ یہ دورانِ خالص ہے جو بلا آمیزش مکان ہے۔ دوران

خالص ایک ایسا نامیاتی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ہی متصل ہو کر کام کرتا ہے اور مستقبل کوئی ایسی چیز نہیں جو سامنے رکھا ہو اور جسے طے کرنا باقی ہے۔[۵۶]

۲- الوہی تخلیق کا اصول جوہری ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ الٰہیاتی توانائی کا تخلیقی طریق جوہری ہے:

الٰہیات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور تاحال مقبول مکتب فکر، میری مراد اشاعرہ سے ہے، کا نظریہ یہ ہے کہ الٰہیاتی توانائی کا تخلیقی طریق جوہری ہے۔ اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے:

وَ اِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗۤ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ۝ [الحجر، ۱۵:۲۱]

ایسی کوئی شے نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں جو چیزیں ہم نازل کرتے ہیں وہ ایک مقررہ معلوم مقدار میں ہوتی ہے۔

اسلام میں تصور جوہریت کا نشو ونما پانا ارسطو کے ساکن و ثابت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بغاوت کا اشارہ ہے۔[۵۷]

۳- کائنات فکر اور تخلیقی بہاؤ ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ کائنات ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا نظام اور مسلسل تخلیقی بہاؤ ہے:

کائنات ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا ایک نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ سے عبارت ہے۔ زمان میں فطرت کے مرور کی یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص طور پر زور دیتا ہے اور جو، حقیقت کی نوعیت کی جانب نہایت بلیغ اشارہ مہیا کرتا ہے۔ کئی آیات قرآنی (۳:۱۸۸، ۲:۱۵۹، ۲۳:۴۴) اس طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اس موضوع کی اہمیت کے پیش نظر میں ان میں کچھ مزید اضافہ کرتا ہوں۔

اِنَّ فِی اخْتِلَافِ الَّیْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَّقُوْنَ۝
[یونس، ۱۰:۶]

بے شک رات اور دن کے ادل بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا، اس میں، نشانیاں ہیں، ان لوگوں کے لیے جو متقی ہیں۔

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّذَّكَّرَ اَوْ اَرَادَ شُكُوْرًا۝

[الفرقان، ۲۵:۶۲]

اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا، ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا، ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا نصیحت لینے کا یا وہ شکر گزاری کا تہیہ کئے ہوئے ہے۔ [۵۸]

۴۔شعور ولایت اب بھی موجود ہے

علامہ کے مطابق شعور ولایت اب بھی ایک موثر قوت کے طور پر موجود ہے:

ایسا ہر گز نہیں کہ شعور ولایت جو کیفیت کے اعتبار سے نبی کے تجربے سے کوئی زیادہ مختلف نہیں اب ایک موثر قوت کے طور پر ختم ہو گیا ہے۔ [۵۹]

۵۔ماحول کی تسخیر ذہن کرتا ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ فکر مذہبی تجربے کا آلہ اس طرح بنتا ہے کہ اولاً ذہن مادے پر گرفت حاصل کرتا ہے۔ ذہن قوت حاصل کر کے مادہ پر غلبے کا رجحان حاصل کر لیتا ہے۔ انجام کار وہ مادے پر مکمل برتری حاصل کر کے مکمل طور پر خود مختار ہو جاتا ہے:

یقیناً ارتقائے حیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ذہن پر مادہ کی برتری ہوتی ہے۔ پھر جب ذہن قوت پکڑتا ہے تو وہ مادہ پر غلبے کا رجحان حاصل کر لیتا ہے اور بالآخر وہ اس مادہ پر مکمل برتری حاصل کر کے مکمل طور پر خود مختار ہو سکتا ہے۔ خالص طبیعی سطح کی ایسی کوئی شے نہیں جو محض مادیت سے عبارت ہو اور جو کسی ایسے تخلیقی مرکب کی نمو نہ کر سکے جسے ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور جسے ذہن اور حواس کی آفرینش کے لئے ایک ماورا ہستی کی احتیاج ہو۔ مطلق خودی، جو نمو پانے والی ہستی کا فطرت میں بروز کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ "ھُوَ الاوّل و الاخر و الظاھر و الباطن" [آل عمران ۳: ۵۷] وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی)۔ [۶۰]

۶۔خودی نفس فعال اور نفس بصیر کے ذریعے کار آزما ہوتی ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ حیات باطنی میں سکوت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ نفس انسانی اپنی حیات باطنی میں مرکز سے خارج کی طرف حرکت کرتا ہے۔ اس کے دو رخ ہیں۔ نفس بصیر اور نفس فعال۔ نفس فعال کا تعلق دنیائے زماں و مکاں سے ہے۔ نفس بصیر کا تعلق نفس کی گہرائی اور ہمارے باطنی تجربے کے مرکز سے ہے۔ اس کی نوعیت ایک جڑتوے کی سی ہے جس میں ہر تجربہ بطور ایک وحدت کے سرایت کے ہوئے ہے۔ نفس بصیر میں زمان ایک آزاد آن واحد ہے جسے

نفس فعال خارجی دنیا کے تعلق سے آنات کے وسیع سلسلے میں تقسیم کر دیتا ہے۔ نفس بصیر کا زماں ایک نامیاتی کل ہے جسے قرآن حکیم نے تقدیر یا مقدر بھی کہا ہے:

شعوری تجربے کا گہرا تجزیہ ہم پر نفس انسانی کا بصیر پہلو منکشف کرتا ہے۔ خارجی اشیاء کے نظام میں ہماری محویت، جو ہماری موجودہ صورت حال کے لئے لازمی ہے، کے پیش نظر یہ نہایت مشکل ہے کہ ہم نفس انسانی کے بصیر پہلو کی کوئی جھلک دیکھ سکیں۔ خارجی اشیا کے ساتھ مسلسل معاملات کے نتیجے میں بصیر نفس انسانی کے گرد ایک پردہ سا حائل ہو جاتا ہے اور یوں ہم سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ ایسا محض عمیق استغراق کے لحات میں ہوتا ہے کہ جب نفس فعال تعطل کا شکار ہو جاتا ہے اور ہم اپنے نفس کی گہرائی میں ڈوب جاتے ہیں اور تجربے کے داخلی مرکز تک پہنچ جاتے ہیں۔ انائے عمیق کے اس حیاتیاتی عمل میں کیفیات شعور ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ بصیر انا کی وحدت کی نوعیت ایک جرثومے کی وحدت کی طرح کی ہوتی ہے۔...... یہ دوران خالص ہے جو بلا آمیزش مکان ہے۔ قرآن نے اپنے مخصوص سادہ طرز بیان میں ''دوران'' کے ان متواتر اور غیر متواتر پہلوؤں کی جانب مندرجہ ذیل آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهٖ ؕ وَكَفٰى بِهٖ بِذُنُوْبِ عِبَادِهٖ خَبِيْرًا ۝ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ ۚ اَلرَّحْمٰنُ فَسْـَٔلْ بِهٖ خَبِيْرًا ۝ [الفرقان، ۲۵: ۵۸-۵۹]

اور آپ، ہمیشہ زندہ رہنے والے پر بھروسہ کریں جسے کبھی موت نہیں آئے گی اور اس کی حمد کے ساتھ پاکی بیان کریں اور کافی ہے اس کا باخبر ہونا اپنے بندوں کے گناہوں سے جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں پھر وہ متمکن ہوا عرش پر (جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمان ہے سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقف حال سے۔

اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ ۝ وَمَآ اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ۝

[القمر، ۵۴: ۴۹-۵۰]

ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے ایک اندازے سے اور نہیں ہوتا ہمارا حکم مگر ایک بار جو آنکھ جھپکنے میں واقع ہو جاتا ہے۔

...... ہمارا ذہنی عمل تسلسل کو دوران میں بدل دیتا ہے۔ نفس بصیر نفس فعال کی اس مفہوم میں اصلاح کرتا ہے کہ یہ تمام آن واین کو یعنی زمان و مکان کی چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں کو جو نفس فعال کے لئے ناگزیر ہیں شخصیت کی مربوط کلیت میں سمو دیتا ہے۔ یوں دوران خالص جسے ہم اپنے

شعوری تجربے کے عمیق تجزیے سے دریافت کرتے ہیں کوئی الگ تھلگ اور رجعت ناپذیر آنات کا سلسلہ نہیں۔ یہ ایک ایسا نامیاتی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ہی متصل ہو کر کام کرتا ہے اور مستقبل کوئی ایسی چیز نہیں جو سامنے رکھی ہو اور جسے ابھی طے کرنا باقی ہے۔ یہ پہلے سے موجود صرف اس معنی میں ہے کہ فطرت کے اندر اس کی حیثیت ایک کھلے امکان کی ہے۔ یہ زمان بحیثیت ایک نامیاتی کل ہے جسے قرآن نے تقدیر یا مقدّر کہا ہے۔ یہ وہ لفظ ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط سمجھا ہے۔ دراصل مقدّر وہ زمان ہے جس کے امکانات کا انکشاف ہونا ابھی باقی ہے۔...... اگر زمان حقیقی ہے اور وہ ایک ہی طرح کے لحات کی تکرار نہیں، جن سے شعور کا تجربہ فریب محض بن جاتا ہے، تو حقیقت کی زندگی میں ہر لمحہ طبع زاد ہوتا ہے اور ایسی شے کو جنم دیتا ہے جو بالکل ہی نادر اور پہلے سے نہ دیکھی جا سکنے والی ہوتی ہے۔ قرآن کے مطابق " ہر دن وہ اپنی نئی شان رکھتا ہے" (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)۔ زمانِ حقیقی میں موجودگی کے لیے زمانِ متواتر کی پابندی لازم نہیں بلکہ یہ تو لحظہ بہ لحظہ تخلیق ہے جو مکمل طور پر آزاد اور اپنی نوعیت میں طبع زاد ہے۔ درحقیقت ہر تخلیقی عمل ایک آزاد عمل ہوتا ہے۔ تخلیق اور تکرار دونوں متضاد عمل ہیں۔ اس لیے کہ تکرار میکانکی عمل کی خاصیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے تخلیقی عمل کو میکانیاتی اصطلاحوں میں بیان کرنا ممکن نہیں۔ سائنس تو اس کوشش میں رہتی ہے کہ وہ تجربے میں ہم آہنگیوں کو قائم کرے اور میکانیاتی تکرار کے قوانین کو دریافت کرے۔ زندگی اپنی برجستہ تدوین کے عمیق احساس کے ساتھ کلیتاً آزاد ہے۔ یہ جبریت کی حدود سے باہر ہے۔ لہٰذا سائنس زندگی کا ادراک نہیں کر سکتی۔ ایک ماہر حیاتیات جو زندگی کی میکانیاتی توضیح کا متلاشی ہوتا ہے وہ ایسا کر سکتا ہے کیونکہ اس کا مطالعہ زندگی کی محض ابتدائی صورتوں تک محدود ہے جن کا رویہ میکانیاتی عمل سے مشابہت کا اظہار کرتا ہے۔ اگر وہ حیات کا مطالعہ خود اپنے داخل کے حوالے سے کرے کہ کس طرح اس کا ذہن آزادانہ طور پر انتخاب کرتا ہے، رد کرتا ہے، سوچتا ہے، ماضی اور حال کا جائزہ لیتا ہے اور حرکی انداز میں مستقبل کا تصور کرتا ہے تو یقینی بات ہے کہ وہ اپنے میکانیاتی تصورات کے ناکافی ہونے کا معترف ہو جائے گا۔ ہمارے اس شعوری تجربے کی مناسبت سے کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ [۱۹]

اقبال کہتے ہیں کہ یہ ابن خلدون تھا جس نے سب سے پہلے نفس تحت الشعور کا ذکر کر کے باطنی مشاہدے کی اساس فراہم کی:

اس باطنی مشاہدے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگوں کے سامنے سوال یہ ہے کہ ہم تحقیق کا کوئی

ایسا موثر طریق کیونکر دریافت کریں جو اس غیر معمولی تجربے کی ماہیت اور جواز کے بارے میں کچھ بتا سکے۔ عرب تاریخ دان ابن خلدون، جس نے جدید تاریخ کی علمی بنیادیں رکھیں، پہلا شخص ہے جس نے انسانی نفسیات کے اس پہلو کی جانب دھیان دیا اور اس تصور تک پہنچا جسے ہم نفس تحت الشعور کہتے ہیں۔ [۶۳]

۷۔ باطنی تجربے کا منبع دعا (عبادت) ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ ہمیں زندگی کے قدری پہلو کا علم براہ راست باطن سے ہی ملتا ہے۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکوز انا کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ مذہب ہے جو فلسفہ کی نسبت بلند تر عزائم کا حامل ہے اور حقیقت سے زیادہ گہرے تعلق کا متلاشی ہے۔ مذہب محض نظریہ نہیں بلکہ ایک زندہ تجربہ، تعلق اور اتصال ہے۔ اس اتصال اور تجربے کو پانے کے لیے جس ذہنی رویے (Attitude of mind) کی ضرورت ہے، وہ دعا (عبادت) ہے:

چنانچہ تجربے کے فعال اور قدری پہلوؤں سے متعلقہ تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ وہ تخلیقی زندگی ہے جس کے پیچھے حکمت و بصیرت کارفرما ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک انا کے تعبیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے ہیئت سیال شے نہیں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول، ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے پیش نظر زندہ عضویوں کے انتشار پذیر میلانات کو مربوط کرتی ہے اور انہیں ایک نقطے پر مرکوز رکھتی ہے۔ فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اشاراتی ہے زندگی کی اصل فطرت کو اوجھل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر بہاؤ میں دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فکری منظر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے۔ مگر ہم زندگی کے قدری پہلو کا علم براہ راست باطن سے حاصل کر سکتے ہیں۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکوز انا کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ علم گو نامکمل ہے کیونکہ یہ محض ایک نکتہ آغاز ہے یہ حقیقت کی فطرت مطلق ہم پر براہ راست منکشف کرتا ہے۔ چنانچہ تجربے کے حقائق اس نتیجہ تک پہنچنے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی فطرت مطلقہ روحانی ہے اور یہ کہ اسے لازمی طور پر ایک انا کی حیثیت میں تصور کرنا چاہیے۔ مگر مذہب کے عزائم فلسفے کے عزائم سے بلند ہوتے ہیں۔ فلسفہ اشیاء کے بارے میں عقلی نقطہ نظر ہے اور وہ اس تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو تجربے کی کثرتیت کو ایک تنظیم میں لا سکے۔ وہ گویا حقیقت کو قدرے

فاصلے سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت سے زیادہ گہرے تعلق کا متلاشی ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے جبکہ دوسرا ایک زندہ تجربہ، تعلق اور اتصال ہے۔ اس اتصال کو پانے کے لیے فکر کو اپنی سطح سے بہت بلند اُٹھنا ہوگا اور اپنی تسکین ایک ایسے ذہنی رویے میں کرنا ہوگی جس کو مذہب ''دُعا'' کہتا ہے۔ یہ وہ آخری الفاظ ہیں جو پیغمبر اسلامؐ کے لبوں پر تھے۔[۶۳]

قرآن حکیم کے مطابق خودی کا ارتقا قوت کرب سے ہوتا ہے تا کہ وہ ممکنہ انتشار سے محفوظ رہ سکے۔ چونکہ مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا وہ قربت کا طالب ہے۔ جس کے حصول کا ذریعہ عبادت یا نماز ہے۔ عبادت روحانی تجلی کا باعث ہے۔ عبادت و نماز شعور کی مختلف اقسام کو مختلف انداز سے متاثر کرتی ہے۔ تاہم ان اثرات کی قدر و قیمت کا تعین نتائج سے ہوتا ہے۔

علامہ فرماتے ہیں:

کیا ہم اس شخصیت کی امانت کو اس کے تمام تر خطرات کے ساتھ 'ہاں' کہیں یا 'نہ'۔ قرآن کے نزدیک یہی جوانمردی صبر کے ساتھ مصائب اور سختیاں برداشت کرنے میں ہے۔ ارتقائے خودی کی موجودہ منزل میں ہم اس نظام کی اہمیت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتے جو قوتِ کرب سے وجود پاتا ہے۔ شاید وہ ممکنہ انتشار کے خلاف خودی کو سخت جان کر دیتی ہے۔ مگر یہی وہ نکتہ ہے جہاں نیکی کی بالآخر فتح پر ایمان ایک مذہبی روایت بن کر نمودار ہوتا ہے۔ خدا اپنے مقصد کو پورا کرتا ہے مگر بہت سے انسان اس کو نہیں جانتے:

وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى اَمْرِهٖ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ۝ [یوسف ۱۲:۲۱]

اور اللہ ہر امر پر غالب ہے مگر اکثر لوگ اس کو نہیں جانتے۔

میں نے اب آپ پر واضح کر دیا کہ خدا کے اسلامی تصور کا فلسفیانہ جواز کیونکر ممکن ہوا۔ مگر جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے، مذہبی عزائم فلسفیانہ عزائم سے کہیں بلند ہیں۔ مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا۔ یہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہاں ہوتا ہے۔ وہ ذریعہ جس سے یہ قربت حاصل ہوتی ہے عبادت یا نماز ہے جو روحانی تجلی کا باعث بنتی ہے۔ تاہم عبادت کا عمل شعور کی مختلف اقسام کو مختلف طریقوں سے متاثر کرتا ہے۔ نبی کے شعور کے معاملے میں یہ زیادہ تر تخلیقی ہوتا ہے یعنی وہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کرتا ہے جہاں پیغمبر گویا اپنی وحی پر نتائجی معیار کا اطلاق کرتا ہے۔ ...... صوفی کے شعور کی صورت میں یہ زیادہ تر وقوفی ہوتا ہے۔ وقوف کے نقطۂ نظر سے میں دُعا کے معنی کی دریافت کی کوشش کروں گا۔ دعا (عبادت) کے حتمی مقصد کے پیشِ نظر یہ نقطۂ نظر اپنا مکمل جواز رکھتا ہے۔[۶۴]

دعا (عبادت) کا عمل تفکر بھی ہے اور انجذاب و اکتساب بھی۔ دعا (عبادت) کے عمل میں فکر مشاہدے سے اٹھ کر حقیقت کی زندگی میں شعوری کردار ادا کرنے تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ اسلامی تصوف میں اس تجربے کے ذریعے خودی کی کئی سطحوں کو منکشف کیا گیا ہے۔ گو علم کی تلاش دعا (عبادت) کی ہی مختلف صورتیں قرار دی جا سکتی ہیں مگر یہ صرف دعا (عبادت) ہے جس سے انسان کو فطرت پر قوت حاصل ہوتی ہے اور اسے اپنی لامتناہیت کا مکمل وژن نصیب ہوتا ہے۔ فطرت پر قوت اور لامتناہیت کے وژن کا امتزاج ہی حصول کمال کا ذریعہ ہے:

نفسیاتی حوالے سے بات کی جائے تو دعا (عبادت) اپنی اصل میں جبلی ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دُعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ دعا (عبادت) اپنی انتہا میں مجرد تفکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب و اکتساب ہے۔ تاہم دعا (عبادت) کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطۂ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دُعا کے عمل میں یہ سست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطۂ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی پراسرار نہیں۔ دعا (عبادت) روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پالیتا ہے۔ یہ خیال نہ فرمائیے گا کہ میں خود ایمائی کی بات کر رہا ہوں کیونکہ خود ایمائی انسانی خودی کی گہرائی میں زندگی کے ذرائع کو وا کرنے میں کچھ بھی کارگر نہیں ہوتی۔ روحانی تابندگی جو انسانی شخصیت کی صورت گری کے ذریعے نئی قوت لاتی ہے کے علی الرغم یہ اپنے بعد کوئی حیات افروز اثرات نہیں چھوڑتی۔ نہ ہی میں کسی مخفی؛ خصوصی ذریعہ علم کے بارے میں بات کر رہا ہوں۔ بلکہ میری ساری تگ ودو تازیہ ہے کہ آپ کی توجہ ایک ایسے حقیقی انسانی تجربے کی طرف مبذول کراؤں جو اپنے پیچھے پوری تاریخ رکھتا ہے اور جس کے سامنے ایک پورا مستقبل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوف نے اس تجربے کے خصوصی مطالعے کے ذریعے خودی کی نئی سطحوں کو منکشف کیا ہے۔ اس کا ادب تابندہ ہے، تاہم اس کی ایسی شکل بن گئی ہے جو ایک فرسودہ مابعد الطبیعیات کے نظام فکر سے متشکل ہوئی ہے جس کے نتیجے میں جدید ذہن اس سے اکتاہٹ اور بیزاری محسوس کرتا ہے۔ اب ذہن جدید، جسے ٹھوس اور فطرتیت پسندانہ غور کی عادت ہے، خدا کے بارے میں بھی ایک ٹھوس اور زندہ تجربے کا طلب گار

ہے۔ اس کو مسلم یا مسیحی تصوف مطمئن نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں مردہ اور از کار رفتہ تو افلاطونی تصوف سے اپنا رشتہ رکھتے ہیں جو ایک بے نام ہستی کا متلاشی ہے۔ نسل انسانی کی تاریخ بتاتی ہے کہ عبادت کے لیے ایک مخصوص ذہنی رویہ ایک شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ درحقیقت دعا (عبادت) فطرت کے عقلی مشاہدے کا حتمی تتمہ تصور کی جانی چاہیے۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت کے کردار سے قرب عطا کرتا ہے اور یوں ہمارے اندرونی ادراک کو اس کے گہرے وقوف کے لیے تیز کرتا ہے۔ میں یہاں صوفی شاعر مولانا روم کے خوبصورت اشعار کا حوالہ دیے بغیر نہیں رہ سکتا جن میں وہ حقیقت کی متصوفانہ جستجو کو بیان کرتا ہے:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست ــــ جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانشمند! آثار قلم ــــ زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
ہمچو صیادے سوئے اشکار شد ــــ گام آہو دید و بر آثار شد
چند گاہش گام آہو در خور است ــــ بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف ــــ خوشتر از صد منزل گام و طواف

صوفی کی کتاب سیاہی اور حروف سے عبارت نہیں' یہ صرف ایک دل کی طرح ہے جو برف کی مانند سفید ہے۔ عالم یا عقلمند کا سرمایہ قلم ہے جب کہ صوفی کی ساری دولت اس کا قدم یعنی عمل ہے۔ صوفی شکاری کی طرح اپنے شکار کے پیچھے رہتا ہے' جو ہرن کے قدموں کو دیکھتا ہوا اس کا پیچھا کرتا ہے۔ کچھ دیر تک اس کو ہرن کے پیروں کے نشان درکار ہیں اور اس کے بعد ہرن کے نافے کی خوشبو منزل کی طرف لے جاتی ہے۔ ہرن کے پاؤں کے نشانات سے قدم قدم طواف کرنے کی نسبت اس کی ناف کی خوشبو سے منزل کا حصول بہتر ہے۔

سچائی تو یہ ہے کہ علم کی تلاش کی تمام صورتیں دعا (عبادت) ہی کی مختلف اشکال ہیں۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا بھی ایک طرح کا صوفی ہے جو دعا (عبادت) میں مشغول ہے گرچہ موجودہ صورت میں وہ مشکیں ہرن کے نقش قدم پر چل رہا ہے اور اپنی تلاش میں وہ بہت کوتاہ اندیش ہے۔ علم کے لیے اس کی پیاس بالآخر اسے اس مقام پر لے جائے گی جہاں ہرن کے قدموں کی بجائے اس کے نافے کی خوشبو اس کی رہبری کرے گی۔ صرف اسی سے فطرت پر اسے قوت حاصل ہوگی اور اسے اس مکمل لامتناہیت کی ویژن حاصل ہوگی جس کی فلسفے کو تلاش تو بہت ہے مگر وہ اسے پا نہیں سکتا۔ قوت کے بغیر ویژن اخلاقی بلندی تک پہنچا سکتی ہے مگر کسی پائیدار ثقافت کو وجود میں نہیں لا سکتی۔ طاقت ویژن کے بغیر تباہی اور انسان کشی کے سوا کچھ

نہیں۔ انسانیت کے روحانی استخلاص کے لیے دونوں میں امتزاج اور ہم آہنگی نہایت ضروری ہے۔

عبادت مذہبی تجربے کے حصول کا ذریعہ ہے۔ تاہم اس کا حقیقی مقصد تب ہی حاصل ہو سکتا ہے جب اس میں اجتماعیت کی شان پیدا ہو۔ کیونکہ ہر سچی عبادت کی روح عمرانی ہے:

تاہم دعا یا عبادت کا حقیقی مقصد اس وقت بہتر طور پر حاصل کیا جا سکتا ہے جب دعا (عبادت) میں اجتماعیت کی شان پیدا ہو۔ ہر سچی دعا (عبادت) کی روح عمرانی ہے۔ حتیٰ کہ وہ تارک الدنیا راہب جو انسانی معاشرے سے قطع تعلق کر لیتا ہے وہ بھی امید رکھتا ہے کہ اسے عبادت کے ذریعے خدا کی قربت نصیب ہو۔ جماعت انسانوں کا وہ اجتماع ہے جو ایک ہی آرزو کے زیر اثر اپنے آپ کو کسی ایک مقصد پر مرتکز کرے اور کسی ایک تحریک کے لیے کام کی خاطر اپنے باطن کو کھول لے۔ یہ ایک نفسیاتی سچائی ہے کہ اشتراک عمل ایک عام آدمی کی قوت ادراک کو کئی گنا بڑھا دیتا ہے، اس کے جذبات میں عمق پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو اس درجے تک متحرک کرتا ہے جس کا اسے تنہا ہونے کی صورت میں احساس بھی نہیں ہو سکتا۔ یقیناً ایک نفسیاتی مظہر کی حیثیت سے دعا (عبادت) ابھی تک ایک راز ہے کیونکہ ابھی تک اجتماعی حالت میں انسانی احساس میں شدت کے بارے میں نفسیات کوئی قوانین دریافت نہیں کر سکی۔ اسلام میں روحانی تجلی کا یہ اشتراک جو اجتماعی دعا (عبادت) میں ہوتا ہے خصوصی دلچسپی کا نکتہ ہے۔ جب ہم روزانہ کی اجتماعی نماز سے مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے طواف کی سالانہ عبادت (حج) تک کا سفر کرتے ہیں تو آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ عبادت کا یہ اسلامی ادارہ انسانی اجتماعیت کے دائرے کو کس طرح وسعت عطا کرتا ہے۔

کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی بازیافت کرتی ہے۔ عبادت میں ذہنی رویے کی نفسیات ہی کے عین مطابق اسلام کی عبادات میں نفی اور اثبات کے رموز موجود ہیں۔ تاہم نوع انسانی کی عبادت کے تجربے سے جو حقیقت کھلی ہے اس کے پیش نظر باطنی عمل مختلف صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ ط

إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ ○ وَ إِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ○ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ○ [الحج ۲۲:۶۷-۶۹]

ہرامت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت رکھا وہ جس کی پیروی کرتی تھی لہٰذا اے محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑیں نہیں۔ اپنے رب کی طرف سے تم انہیں دعوت دو۔ یقیناً تم راہ راست پر ہو۔ اور اگر وہ تم سے لڑیں تو کہہ دو کہ تم جو کچھ کرتے ہو خدا خوب جانتا ہے۔ اللہ قیامت کے دن تمہارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کر دے گا جن میں تم اختلاف کرتے ہو۔

عبادت کے انداز کو نزاع کا مسئلہ نہیں بننا چاہیے۔ آپ کس طرف اپنی چہرہ رکھیں یہ عبادت کی روح کے لیے لازم نہیں ہے۔ قرآن نے اس نقطے کو مکمل طور پر واضح کر دیا ہے:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ [البقرة ۲:۱۱۵]

مشرق اور مغرب سب اللہ کے لیے ہیں جس طرف بھی تم اپنا رخ کرو اسی طرف خدا کا چہرہ ہے۔

لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ ۚ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ ۚ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ○ [البقرة ۲:۱۷۷]

نیکی یہ نہیں کہ تم اپنا چہرہ مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف کر لو بلکہ نیکی یہ ہے کہ انسان اللہ کو اور یوم آخر اور ملائکہ کو اور اللہ کی نازل کی ہوئی کتابوں کو اور اس کے پیغمبروں کو دل سے مانے اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال رشتے داروں یتیموں مسکینوں مسافروں کی مدد کے لیے ہاتھ پھیلانے والوں اور غلاموں پر خرچ کرے اور زکوٰۃ دے اور نیک لوگ وہ ہیں کہ جب عہد کریں اسے پورا کریں اور تنگی اور مصیبت کے وقت میں اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں۔ یہ ہیں راست باز لوگ اور یہی لوگ متقی ہیں۔

تاہم اس بات کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے کہ عبادت میں جسم کی حالت ہمارے ذہنی رویے کا تعین کرنے میں بڑی اہم ہے۔ اسلامی عبادت میں ایک خاص سمت کا چناؤ اجتماع کے احساسات

میں یک جہتی یا وحدت کے تحفظ کے لئے ہے۔ اور اس کی شکل لوگوں میں سماجی مساوات کے احساس کی پرورش کرتی ہے اور عبادت کرنے والوں میں مرتبے اور نسل کے امتیاز کو مٹاتی ہے۔ کس قدر بڑا روحانی انقلاب دفعتاً برپا ہو جائے اگر جنوبی ہندوستان کا مغرور برہمن اچھوتوں کے ساتھ کندھے سے کندھا ملا کر روزانہ عبادت کرے! وہ ایک محیط کل خودی جو تمام خودیوں کی تخلیق کرتی اور انہیں برقرار رکھتی ہے اس سے تمام بنی نوع انسان کی وحدت مترشح ہوتی ہے۔ انسانوں کی رنگ و نسل، قبائل اور اقوام میں تقسیم قرآن حکیم کے مطابق محض ان کی پہچان کے لیے ہے۔ اسلام میں عبادت کی اجتماعیت اپنی وقوفی اہمیت کے ساتھ ساتھ نوع انسانی کی اس وحدت کو نمایاں کرنے کی کوشش ہے اور اس کا مقصد وہ تمام دیواریں اور امتیازات ختم کر دینا ہے جو انسان اور انسان کے درمیان حائل ہیں۔[۶۵]

عبادات خصوصاً نماز خودی میں آزادی عمل کی قوت کو بحال رکھتی ہے۔ کیونکہ اس سے خودی زندگی اور آزادی دینے والے مبداء کی قربت حاصل کر کے اپنی ذات پر قابو حاصل کر لیتی ہے:

تاہم خودی کی خواہش یہ ہے کہ اس کی زندگی میں یہ قوت ایک مستقل اور نہ ختم ہونے والے عنصر کی حیثیت سے بحال رہے۔ قرآن کے مطابق ہماری روزانہ نماز کے اوقات میں یہ خوبی ہے کہ وہ زندگی اور آزادی دینے والے مبداء سے خودی کو قریب تر کر کے اسے اپنی ذات پر قابو پانے کا موقع دیتے ہیں اور اسے نیند اور کاروبار زندگی کے میکانکی اثرات سے محفوظ رکھتے ہیں۔ اسلام میں نماز ایک ایسا ادارہ ہے جس کے ذریعے خودی کو میکانکی جبر سے آزادی کی طرف گریز کا موقع ملتا ہے۔[۶۶]

۸۔خودی ان گنت امکانات کی حامل ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ روح کی بقا اور نجات عمل میں مضمر ہے۔ ہر عمل (چاہے وہ موت ہی کیوں نہ ہو) یا تو خودی کو قائم رکھنے والا ہوگا یا اسے تباہ کرنے والا۔ گویا ہر عمل بقائے دوام کی طرف ایک قدم ہے یا رکاوٹ اور اس طرح خودی کا ہر عمل اس کے مذہبی تجربے کا حصہ بن جاتا ہے:

روح اپنے آپ کو کس طرح ترقی کے راستے پر ڈال سکتی ہے اور بربادی سے بچ سکتی ہے؟ جواب ہے: عمل سے

تَبٰرَکَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْکُ ز وَهُوَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرُنِ o الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوةَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ط وَهُوَ الْعَزِیْزُ الْغَفُوْرُ o [الملک، ۶۷: ۱-۲]

وہ ذات بابرکت ہے جس کے ہاتھوں میں بادشاہت ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے، وہی ذات ہے جس نے زندگی اور موت کو پیدا کیا تا کہ وہ تم کو اچھے عمل سے آزمائے اور وہ با قوت اور بخش دینے والا ہے۔

زندگی خودی کی سرگرمیوں کے لئے مواقع فراہم کرتی ہے اور موت خودی کے ترکیبی عمل کا پہلا امتحان ہے۔ کوئی عمل بھی مسرت افزا یا اذیت ناک نہیں ہوتا: وہ صرف خودی کو قائم رکھنے والا یا اس کو برباد کرنے والا ہوتا ہے۔ خودی کو اعمال ہی زوال کی طرف لے جاتے ہیں یا انہیں مستقبل کے کردار کے لئے تربیت فراہم کرتے ہیں۔ خودی کو برقرار رکھنے والے عمل کا اصول ہے کہ ہم دوسروں کی خودی کے احترام کے ساتھ ساتھ اپنی خودی کا بھی احترام کریں۔ چنانچہ ذاتی بقائے دوام ہمارا کوئی حق نہیں، یہ محض ذاتی کوشش سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ انسان اس کے لئے صرف ایک امیدوار ہے۔ مادیت کی سب سے مایوس کن غلطی یہ مفروضہ ہے کہ متناہی شعور اپنے موضوع کا ہر طرح سے مکمل احاطہ کر لیتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس موضوع تک پہنچنے کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ موضوع تک پہنچنے کے کئی اور راستے بھی کھلے ہوئے ہیں۔ اگر ہمارے اعمال نے خودی کو اس قدر مستحکم کر دیا ہے کہ ہمارے جسم کے ختم ہونے پر بھی یہ برقرار رہ سکے تو موت بھی ایک راستہ ہے۔ قرآن اس راستے کو برزخ کہتا ہے۔ صوفیانہ تجربے کا ریکارڈ برزخ کے بارے میں بتاتا ہے کہ یہ بھی شعور کی ایک حالت ہے جس میں زمان و مکان کے حوالے سے ہماری خودی کے رویے تبدیل ہو جاتے ہیں۔ یہ بات کوئی اتنی بعید از قیاس بھی نہیں۔ [۶۷]

خودی ان گنت امکانات کی حامل ہے حتی کہ حیات بعد الموت بھی اس کے لیے کوئی خارجی واقعہ نہیں بلکہ یہ خودی کے اندرون میں زندگی کے عمل کی تکمیل ہے:

تاہم خودی اس وقت تک جدو جہد کرتی رہتی ہے جب تک کہ وہ خود کو مجتمع کر کے بلند کرنے کے قابل نہیں ہوتی اور اپنی حیات بعد الموت کی منزل نہیں پالیتی۔ لہٰذا حیات بعد الموت کوئی خارجی واقعہ نہیں بلکہ یہ خودی کے اندرون میں زندگی کے عمل کی تکمیل ہے۔ خواہ انفرادی سطح ہو یا آفاقی، یہ خودی کی ماضی کی کامیابیوں اور اس کے مستقبل کے امکانات کا حساب کتاب ہے۔ قرآن خودی کی بار دگر تخلیق کے مسئلے کے حل کے لئے اس کی اولین تخلیق کی مثال دیتا ہے:

وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ ءَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ۝ أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ۝ [مریم ۱۹: ۶۶-۶۷]

انسان کہتا ہے کہ جب میں مر جاؤں گا تو پھر کیونکر زندہ کر کے نکال لایا جاؤں گا۔ کیا انسان کو یاد

نہیں آتا کہ ہم پہلے بھی اس کو پیدا کر چکے ہیں جبکہ وہ کچھ بھی نہیں تھا۔ ۶۸

زندگی یکتا اور مسلسل ہے۔ انسان ہمیشہ حقیقت مطلقہ سے تازہ روشنی حاصل کرنے کے لئے آگے کی سمت بڑھتا رہتا ہے جو ہر لحظہ نئی آن اور نئی شان سے ظاہر ہوتی ہے اور خدا سے روشنی کا حصول محض انفعالی نہیں۔ آزاد خودی کا ہر عمل ہر دم ایک نئی صورت حال پیدا کرتا ہے اور یوں وہ تخلیقی کشود کے مزید مواقع فراہم کرتا ہے۔ ۶۹

یہ انسانی روح ہے جو مکانیت سے آزادی کی آخری منزل بھی حاصل کر سکتی ہے:

مکانیت سے آزادی کی آخری منزل انسانی روح کو حاصل ہے جو اپنی منفرد نوعیت کے اعتبار سے نہ ساکن ہے اور نہ حرکت پذیر یوں مکان کی لامحدود انواع سے گزرتے ہوئے ہم الوہی مکان تک پہنچ جاتے ہیں جو مکمل طور پر ہر طرح کے ابعاد سے پاک ہے اور جو تمام لامتناہیات کے نقطہ اتصال کی تشکیل کرتا ہے۔ ۷۰

۹- مذہبی تجربہ خودی کے ارتقاء کا ذریعہ ہے

مذہبی زندگی میں انسان کا ارتقاء ایمان، فکر اور کشف و معرفت کے مراحل سے گزرتا ہے۔ تاہم آخری مرحلے میں مذہب زندگی اور قوت کے ذاتی سطح پر انجذاب کا معاملہ بن جاتا ہے۔ جس سے فرد کی خود اپنی ایک آزاد شخصیت وجود میں آتی ہے:

وسیع معنوں میں بات کریں تو مذہبی زندگی کی تقسیم تین ادوار میں ہو سکتی ہے۔ ان کو اعتقاد، فکر اور کشف کے دور گردانا جا سکتا ہے۔ پہلے دور (اعتقاد) میں مذہبی زندگی ایک نظم کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، جس کی تعمیل ایک فرد یا ایک پوری جماعت، اس کے حتمی معنی اور مدعا کی عقلی تفہیم کے بغیر بھی، ایک غیر مشروط حکم کے طور پر کرتی ہے۔ یہ رویہ ممکن ہے کہ کسی قوم کی سماجی اور سیاسی تاریخ میں بڑے اہم نتائج پیدا کرنے کا سبب بن جائے، مگر جہاں تک کسی فرد کی باطنی نشوونما، ارتقاء اور وسعت کا تعلق ہے، اس میں یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ کسی نظام کی مکمل اطاعت کے بعد وہ دور آتا ہے جب اس نظام اور اس کے تحکم کے حتمی سرچشمے سے کوئی بات عقلی طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ اس دور میں مذہبی زندگی ایک طرح کی مابعد الطبیعیات میں اپنی بنیاد تلاش کرتی ہے یعنی منطقی طور پر ساری کائنات کے بارے میں ایک مربوط نقطہ نظر۔ تیسرے دور میں مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے۔ اور مذہبی زندگی میں یہ امنگ پرورش پاتی ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست شاد کام ہو۔ یہاں آ کر مذہب، زندگی اور قوت کے ذاتی سطح پر

انجذاب کا معاملہ بن جاتا ہے جس سے فرد کی خود اپنی ایک آزاد شخصیت نکھرتی ہے، قانون کے شکنجوں سے رستگاری حاصل کرنے کی غرض سے نہیں بلکہ قانون کی اساس خود اپنے شعور کی گہرائیوں میں تلاش کرنے کی بنا پر، جیسا کہ ایک مسلمان صوفی کا قول ہے کہ قرآن حکیم کو اس وقت تک سمجھنا ممکن نہیں جب تک کہ وہ ایمان لانے والے پر اس طرح نازل نہ ہو جس طرح کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوا تھا:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

مذہبی زندگی کی نشوونما کے اس آخری مرحلے سے مترشح ہونے والے مذہب کے مفہوم کو میں زیر عنوان مسئلے پر بحث کے دوران پیش نظر رکھوں گا۔ بدقسمتی سے اس مفہوم میں مذہب کو تصوف کا نام دیا جاتا ہے جس کے بارے میں یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ وہ ہمارے عہد کے یکسر تجربی نقطۂ نظر کے بالکل الٹ ایک ایسا ذہنی رجحان ہے جو زندگی کی نفی اور حقائق سے گریز پر مشتمل ہے۔ تاہم مذہب کا اعلیٰ تصور جو زندگی کی وسعتوں کا متلاشی ہے لازمی طور پر ایک تجربہ ہے اور تاریخی طور پر اس نے سائنس سے بھی پہلے اسے اپنی لازمی بنیاد کی حیثیت سے تسلیم کر لیا تھا۔ اس سطح پر مذہب انسانی شعور کو نکھارنے کی ایک سچی کوشش سے عبارت ہے اور یوں تجربے کی اپنی مختلف سطحوں کے لئے اسی طرح ناقدانہ رویہ رکھتا ہے جس طرح کہ خود اپنے مختلف مدارج پر فطرتیت (نیچرل ازم) جرح و تنقید کرتی ہے۔

جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں یہ ممتاز جرمن فلسفی عمانویل کانٹ تھا جس نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا کہ ''کیا مابعد الطبیعیات کا امکان ہے؟'' اس نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا تھا۔ اس کے دلائل کا اطلاق ان حقائق پر بھی اتنا ہی موثر ہے جو خصوصی طور پر مذہب کی دلچسپی کے حقائق ہیں۔ اس کے مطابق موجودات حواس کو علم کا روپ دھارنے کے لئے کچھ صوری شرائط لازمی طور پر پوری کرنی چاہیں۔ شے بذاتہٖ ایک تحدیدی تصور ہے۔ اس کا وظیفہ صرف ایک نظم پیدا کرنا ہے۔ اگر اس تصور کے مقابل کوئی حقیقت موجود ہے بھی تو وہ تجربے کی حدود سے باہر ہے اور نتیجتاً اس کے وجود کا عقلی ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ کانٹ کا یہ نظریہ آسانی کے ساتھ قبول کرنا ممکن نہیں۔ یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ سائنس کے نئے انکشافات کے پیش نظر، کانٹ کی سوچ کے علی الرغم، عقلی بنیادوں پر الٰہیات کا ایک نظام استوار کرنا ممکن ہے۔ مثلاً یہ کہ مادہ اپنی ماہیت میں روشنی کی منضبط لہروں یعنی نوری امواج سے عبارت ہے، کائنات محض فکر کا ایک عمل ہے، زمان و

مکان متناہی ہیں اور ہیزن برگ کا فطرت کے غیر متعین ہونے کا اُصول۔ مگر ہمارے موجودہ مقاصد کے لئے ضروری نہیں کہ ہم اس نقطہ پر تفصیل سے روشنی ڈالیں۔ شے بذاتہٖ کا جہاں تک معاملہ ہے کہ عقل محض اس تک رسائی نہیں رکھتی کیونکہ وہ تجربے کی حدود سے باہر ہے، کانٹ کا موقف صرف اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب ہم یہ فرض کر لیں کہ تمام تجربات سوائے معمول کے تجربے کے ناممکن ہیں۔ [۱۳]

مذہبی تجربہ معمول کے تجربات سے سوا ہے۔ کانٹ کی مابعد الطبیعیات میں ناممکن ہونے کے باوجود یہ اس لحاظ سے ممکن ہے کہ مسلم صوفیہ اور مفکرین نے خدا کو محسوس و مشہود اور کائنات کو معقول قرار دے کر نیز نظام ہائے زماں و مکاں کی کثرت کا ذکر کر کے یہ منکشف کر دیا ہے کہ ہمارے عمومی شعور سے بالکل وابستہ ایک ایسا شعور بھی ہے جس میں بہت صلاحیت اور امکانات ہیں۔ شعور کا یہی پہلو ہمارے لیے مذہبی تجربے کی اساس فراہم کرتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

چنانچہ واحد سوال جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ کیا تجربے کی معمول کی سطح پر ہی علم کا حصول ممکن ہے؟ کانٹ کے شے بذاتہٖ، اور شے جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہے کے بارے میں کانٹ کے نقطہ نظر میں ہی مابعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کی صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ سپین کے عظیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا قول بلیغ ہے کہ خدا 'محسوس و مشہود' اور کائنات 'معقول' ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مفکر اور شاعر عراقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے زماں کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکاں کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں، ایسے مدارج جن میں تصور اور تجربہ ایسا کردار ادا نہ کرتے ہوں جیسا کہ ہمارے معمول کے تجربے میں ہوتا ہے۔ تاہم کہا جا سکتا ہے کہ تجربے کا وہ درجہ جس میں تصورات کا عمل دخل نہیں ہوتا کلی انداز کے علم کی بنیاد نہیں بن سکتا کیونکہ محض تصورات ہی تجربے کو سماجی اور عمرانی تفہیم دیتے ہیں۔ حقیقت تک رسائی کا انسان کا دعویٰ جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہے وہ لازمی طور پر انفرادی اور ناقابل ابلاغ رہے گا۔ اس اعتراض میں کچھ قوت ہے بشرطیکہ اس سے مراد یہ ہو کہ صوفی مکمل طور پر روایتی طریقوں، رویوں اور توقعات کے تابع ہے۔ قدامت پسندی مذہب میں بھی ویسی ہی بری ہے جیسی انسانی سرگرمیوں کے دوسرے شعبوں میں۔ یہ خودی کی

تخلیقی آزادی کو برباد کر دیتی ہے اور تازہ روحانی کوششوں کے دروازوں کو مقفل کر دیتی ہے۔ سب سے بڑی وجہ یہی ہے کہ ہمارے عہد وسطیٰ کے صوفیہ کے انداز اب قدیم سچائی کو دریافت کرنے میں کارگر ثابت نہیں ہو سکتے۔ تاہم مذہبی تجربے کے ناقابل ابلاغ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ مذہبی آدمی کی جستجو عبث اور بے کار ہے۔ یقیناً مذہبی تجربے کے ناقابل ابلاغ ہونے سے خودی کی حتمی نوعیت کے بارے میں ہمیں سراغ ملتا ہے۔ روزمرہ کے عمرانی معاملات میں ہم عملاً گویا تنہا ہوتے ہیں۔ ہم دوسرے انسانوں کی انفرادیت کے عمق تک رسائی کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ ہم انہیں محض وظائف کے طور پر لیتے ہیں اور ان کی شناخت کے ان پہلوؤں کے حوالے سے ہی ان تک پہنچتے ہیں جن سے ہم ان سے محض تصوراتی سطح پر معاملہ کر سکتے ہیں۔ مذہبی زندگی کی انتہا یہ ہے کہ ہم فرد کو ایک ایسی خودی کے طور پر دریافت کریں جو اس کی تصوراتی سطح پر قابل بیان روزمرہ کی عادی فردیت سے کہیں زیادہ گہری ہو۔ ''حقیقی ذات'' سے تعلق کی بنا پر خودی اپنی انفرادیت، اپنی مابعد الطبیعیاتی حیثیت کو دریافت کرتی ہے اور اسے احساس ہوتا ہے کہ اس مرتبے اور حیثیت میں زیادہ بلند مقامات کے حصول کے امکانات کیا ہیں۔ ٹھیک طور پر یوں کہیں گے کہ تجربہ جو اس انکشاف کی طرف لے جاتا ہے وہ اس عقلی حقیقت کو تصوراتی سطح پر منظم نہیں کرتا، یہ ایک بین حقیقت ہے، ایک رویہ ہے جو اس باطنی حیاتیاتی تبدیلی کے باعث پیدا ہوتا ہے جو منطقی حدود کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ وہ بذات خود ایک نئی دنیا تشکیل کرنے والے یا دنیا کو ہلا دینے والے عمل میں خود کو متشکل کرتا ہے اور محض اسی صورت میں اس لازمانی تجربے کے محتویات حرکت زماں میں خود کو جذب کر لیتے ہیں اور تاریخ ان کے مشاہدے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ یوں نظر آتا ہے کہ ''حقیقت'' تک تصورات کے ذریعے سے پہنچنا کوئی بالکل سنجیدہ طریق کار نہیں ہے۔ سائنس کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کے برقی خلیے (الیکٹرون) کوئی حقیقی شے ہیں یا نہیں: یہ محض نشانات یا اشارات محض ایک روایت بھی ہو سکتے ہیں۔ صرف مذہب ہی جو لازمی طور پر ایک طریق زندگی ہے حقیقت تک پہنچنے کا سنجیدہ انداز ہے۔ ایک اعلیٰ تجربے کی حیثیت سے وہ ہماری فلسفیانہ الہیات کے تصورات کی صحت کا ضامن ہے یا کم از کم وہ ہمیں خالص عقلی طریق کار کے بارے میں شک و شبے میں ڈال دیتا ہے جس سے وہ تصورات تشکیل پاتے ہیں۔ سائنس مابعد الطبیعیات کو مکمل طور پر نظر انداز کر سکتی ہے یا لانگے کے الفاظ میں اسے شاعری کی ایک صائب شکل یا نیٹشے کے الفاظ میں اسے بالغوں کا ایک ایسا کھیل قرار دے سکتی ہے جسے کھیلنے کا انہیں حق پہنچتا ہے۔ مگر ایک ماہر مذہب، جو ان اشیاء کی ترتیب و تشکیل

میں اپنے ذاتی مرتبہ کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے تاکہ اپنی کوششوں کا حتمی مقصد حاصل کرلے، اس بات پر قناعت نہیں کرسکتا جس کو سائنس ایک دروغ ناگزیر کہہ دے یا محض 'جیسا کہ' سے تعبیر کردے۔ جہاں تک حقیقت کی فطرت مطلقہ کا تعلق ہے سائنس کو اپنی مہم میں کچھ بھی داؤ پر نہیں لگانا پڑتا لیکن جہاں تک مذہب کا تعلق ہے خودی کا، ایک ایسے مرکز کی حیثیت سے جس کا کام ذاتی طور پر زندگی اور تجربے میں تصرف کرنا ہے، سارا مستقبل ہی خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ کردار کو، جو کہ صاحب کردار کی قسمت کے فیصلے پر مشتمل ہے، وہم والتباس پر منحصر نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ ایک غلط تصور تفہیم کو غلط راہ پر لے جاسکتا ہے مگر ایک غلط کام پورے انسان کو پستیوں میں گرا دیتا ہے اور بالآخر انسانی خودی کے پورے ڈھانچے کو تباہ کرسکتا ہے۔ ایک خیال محض انسانی زندگی کو جزوی طور پر متاثر کرتا ہے۔ مگر عمل کا تعلق حرکی طور پر حقیقت مطلقہ سے ہے اور اس سے عام طور پر حقیقت کی طرف ایک پورے انسان کا ایک مسلسل رویہ ظاہر ہوتا ہے۔ بلاشبہ عمل، یعنی نفسیاتی اور عضویاتی افعال پر کنٹرول رکھتے ہوئے خودی کی تعمیر کرکے اس کا حقیقت مطلقہ کے ساتھ فوری طور پر ربط پیدا کرنا، اپنی صورت اور ماہیت کے اعتبار سے انفرادی ہوتا ہے بلکہ اسے لازمی طور پر انفرادی ہونا چاہیے۔ تاہم اس کے اندر یہ خصوصیت موجود ہے کہ دوسروں کو اپنے ساتھ شریک کرلے اور وہ اس طرح کہ دوسرے بھی اس عمل کو کرنا شروع کردیں تاکہ وہ اپنے طور پر دریافت کرسکیں کہ وہ حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں کس قدر موثر ہے۔ ہر زمانے کے اور تمام ممالک کے مذہبی تجربے کے ماہرین کی شہادت یہ ہے کہ ہمارے عمومی شعور سے بالکل وابستہ ایک ایسا شعور بھی ہے جس میں بڑی صلاحیتیں اور امکانات ہیں۔ اگر اس قسم کے حیات بخش شعور اور علم افروز تجربے کے امکانات کو کھول دیں تو مذہب کے امکان کا سوال بطور ایک اعلیٰ تجربے کے بالکل جائز ہوجائے گا اور وہ ہماری سنجیدہ توجہ کا مرکز بن سکے گا۔[۲۷]

مذہبی زندگی خودی کی اصلاح کو اتنی باریک بینی کے ساتھ پیش نظر رکھتی ہے کہ جدید نفسیات اس کا تصور بھی نہیں کرسکتی۔ حقیقت تک رسائی کے لیے مذہب جس تجربے سے گزرتا ہے وہ ہمیں حقیقت کی باطنی ماہیت کے بارے میں اطلاع دیتا ہے۔ سائنسی عمل میں تو خودی محض ایک تماشائی ہوتی ہے مگر مذہبی تجربے میں وہ اپنے مختلف رجحانات میں ہم آہنگی پیدا کرکے ایک یکتا اور منفرد کردار کی صورت میں سامنے آتی ہے۔

۱۰۔ مذہبی تجربے کا طریق کار

علامہ نے اس نکتے کی بھی وضاحت کی ہے کہ مذہبی تجربے کا طریق کار کیا ہو؟ خطبات کے دیباچے میں وہ اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ آج کے دور کے انسان کے لیے ہمیں ایسے طریق کار کی ضرورت ہے جو جسمانی مشقوں کی شدتوں سے آزاد اور نفسیاتی وفکری لحاظ سے آج کے انسان کی ضرورتوں کو پورا کرنے والا ہو۔ یہ طریق کار خودی کی تعمیر اور متناہیت سے ماورا ہونے کا حامل ہوگا۔ ادراک خودی کی وحدت ہے۔ زندگی کے تجربات اس ادراک کو متاثر کرتے ہیں۔ یہی صورت حال مذہبی تجربے کی بھی ہے جس کی مثال کے طور پر علامہ نے عبدالمومن کی روحانی واردات کا تذکرہ کیا ہے۔ مذہبی زندگی کا حتمی مقصد اپنی متناہی خودی کو زندگی کے دائمی عمل سے منسلک کر کے اس کی تعمیر نو کرنا اور اسے اس مابعد الطبیعیاتی مقام تک پہنچانا ہے جس کا بالعموم موجود زمانی و مکانی طور پر مقید فضا میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ اس کے لیے جدید نفسیات، سائنس اور اسلامی تصوف سب کو زیر بحث لاتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں:

وہ بنیادی ادراک جس سے مذہبی زندگی آگے کی جانب حرکت کرتی ہے وہ موجودہ خودی کی نازک اندام وحدت ہے جسے شکستگی کا خوف رہتا ہے، جس میں اصلاح کے امکانات ہیں اور جو یہ اہلیت بھی رکھتی ہے کہ کسی معلوم یا نامعلوم ماحول میں نئی صورت حال کی تخلیق کے لئے اپنی آزادی کو استعمال کرے۔ اس بنیادی ادراک کے پیش نظر اعلیٰ مذہبی زندگی اپنی توجہ ان تجربات پر رکھتی ہے جن سے حقیقت کی ان لطیف حرکتوں کی طرف اشارہ ملتا ہے جو حقیقت کی تعمیر کے ممکنہ مستقل عناصر کے طور پر نہایت سنجیدگی کے ساتھ خودی کے مقدر پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اگر ہم معاملے پر اس نکتہ نظر سے غور کریں تو محسوس کریں گے کہ جدید نفسیات مذہبی زندگی کی دہلیز تک کو بھی نہیں چھو پائی۔ اور وہ اس سے جسے مذہبی تجربے کی گونا گونی اور ثروت کہا جا سکتا ہے سے بہت دور ہے۔ اس کے باثروت ہونے اور اس کی انوع واقسام سے آگاہی حاصل کرنے کے لئے میں آپ کے سامنے ایک اقتباس پیش کرتا ہوں جو سترہویں صدی کے ایک ممتاز مذہبی عبقری شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کا ہے۔ انہوں نے اپنے معاصر صوفیہ کا بلا کسی خوف اور جھجک کے ایک تنقیدی مطالعہ پیش کیا ہے جس کے نتیجے میں ایک نئی صوفیانہ تکنیک وجود میں آئی ہے۔ تمام مختلف قسم کے صوفیانہ مسلک جو برصغیر پاک وہند میں مروج ہیں وہ وسطی ایشیا اور عرب سے آئے۔ شیخ احمد سرہندی کا واحد مسلک ہے جس نے برصغیر پاک وہند کی سرحد عبور کی

اور جو آج بھی پنجاب، افغانستان اور ایشیائی روس میں زندہ ہے۔ مجھے خدشہ ہے کہ جدید نفسیات کی زبان میں اس اقتباس کے حقیقی مفاہیم اُجاگر نہ کر سکوں گا کیونکہ ایسی زبان اس وقت موجود نہیں۔ تاہم چونکہ میرا سادہ سا مقصد یہ ہے کہ اس تجربے کے لاانتہائی تنوع کے بارے میں کچھ اظہار کروں جن سے الوہیت کی تلاش میں خودی گزرتی اور ان کی چھان بین کرتی ہے۔ مجھے امید ہے کہ آپ مجھے معاف فرمائیں گے اگر میں بظاہر نامانوس مصطلحات میں بات کروں کیونکہ ان میں معانی کا اصل جوہر موجود ہے اگرچہ یہ ایک ایسی مذہبی نفسیات کی تحریک پر مشتمل ہوئی ہیں جو ایک مختلف ثقافت کے ماحول میں پروان چڑھی ہے۔ اب میں اس اقتباس کی طرف آتا ہوں۔ حضرت شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانیؒ) کے سامنے ایک شخص عبدالمومن کا تجربہ یوں بیان کیا گیا:

مجھے یوں لگتا ہے جیسے آسمان اور زمین اور خدا کا عرش اور دوزخ اور جنت میرے لئے تمام ختم ہو چکے ہیں۔ جب میں اپنے اِردگرد دیکھتا ہوں تو انہیں کہیں موجود نہیں پاتا۔ جب میں کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو میں دیکھتا ہوں کہ میرے سامنے کوئی بھی موجود نہیں۔ یہاں تک کہ خود مجھے اپنا وجود گم نظر آتا ہے۔ خدا لاانتہائی ہے کوئی شخص اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اور یہ روحانی تجربے کی آخری حد ہے۔ کوئی بھی ولی اس حد سے آگے نہیں جا سکا۔

حضرت مجدد الف ثانی نے اس کا یوں جواب دیا کہ:

یہ تجربہ جو بیان کیا گیا ہے اس کا ماخذ ہر لحظہ اپنی حالت بدلتا ہوا قلب ہے۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ تجربے کا حامل قلب کے لاتعداد مقامات میں سے ابھی تک ایک چوتھائی بھی عبور نہیں کر سکا۔ روحانی زندگی کے محض پہلے مقام کو پانے کے لئے باقی تین چوتھائی منازل بھی طے کرنا ضروری ہیں۔ اس مقام سے پرے اور مقامات بھی ہیں جو روح، سرِ خفی اور سرِ اخفیٰ کے نام سے معروف ہیں۔ ان میں سے تمام مقامات، جنہیں مجموعی طور پر عالم امر کہتے ہیں، کے اپنے اپنے مخصوص احوال اور واردات ہیں۔ ان مقامات سے گزرنے کے بعد سچائی کا طالب بتدریج خدا کے اسماء حسنیٰ اور صفات الٰہی سے منور ہوتا ہے اور بالآخر ہستی باری تعالیٰ کے نور سے فیضیاب ہوتا ہے۔

حضرت مجدد الف ثانی کے فرمودہ اس اقتباس میں جس بھی نفسیاتی بنیاد پر امتیازات قائم کئے گئے ہیں اس سے ہمیں باطنی تجربے کی پوری کائنات کے بارے میں کچھ نہ کچھ تصور تو ملتا ہے جسے اسلامی تصوف کے ایک عظیم مصلح نے پیش کیا۔ ان کے ارشاد کے مطابق عالم امر یعنی رہنمائی دینے والی توانائی کی دنیا سے گزرنا ضروری ہے تاکہ اس منفرد تجربے تک رسائی حاصل ہو سکے جو

وجود حقیقی کا مظہر ہے۔ اسی بنا پر میں کہتا ہوں کہ جدید نفسیات نے ابھی تک اس موضوع کی بیرونی حد کو بھی چھوا تک نہیں۔ ذاتی طور پر میں حیاتیاتی یا نفسیاتی سطح پر تحقیق کی موجودہ صورت حال کے بارے میں بھی پر امید نہیں۔ تخیل کے عضویاتی کوائف، جن میں مذہبی زندگی بعض اوقات اپنا اظہار کرتی ہے، کی جزوی تفہیم کی بنا پر محض تجزیاتی تنقید سے ہم انسانی شخصیت کی زندہ جڑوں تک نہیں پہنچ سکتے۔ یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ جنسی تخیل مذہب کی تاریخ میں اہم کردار کا حامل ہے یا یہ کہ اس نے زندگی کے حقائق سے گریز یا اس سے موافقت کے تخیلاتی ذرائع مہیا کئے ہیں اس معاملے کے بارے میں اس طرح کے خیالات مذہبی زندگی کے حتمی مقصد کو متاثر نہیں کرتے۔ یہ مقصد ہے اپنی متناہی خودی کو زندگی کے دائمی عمل سے منسلک کر کے اس کی تعمیر نو کرنا اور اسے ایک مابعدالطبیعیاتی مقام دینا جس کا ہم موجودہ گھٹن کی فضا میں ہلکا سا تصور ہی کر سکتے ہیں۔ اگر نفسیات کا علم نوع انسانی کی زندگی میں عمل دخل کا کوئی حقیقی جواز رکھنے کا خواہش مند ہے تو اسے ہمارے عہد کے ماحول کے مطابق کوئی زیادہ موزوں نئی تکنیک دریافت کرنی ہوگی جو ایک نپے تلے خودمختار منہاج پر مشتمل ہو۔

یہاں علامہ اسلامی تصوف سے عبدالمومن کی مثال دینے کے بعد مغرب سے نیٹشے کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ایک خبطی جو عالی دماغ بھی ہو، اس طرح کا امتزاج (خبط اور عالی دماغی کا) کوئی ناممکن چیز نہیں، شاید ہمیں اس تکنیک کا کوئی سرا پکڑا سکے۔ آج کے جدید یورپ میں نیٹشے، جس کی زندگی اور سرگرمیاں کم از کم ہم اہل مشرق کے لئے مذہبی نفسیات میں ایک نہایت دلچسپ مسئلے کی تشکیل ہیں، اس قسم کے کسی کام کے لئے موزوں تھا۔ اس کی ذہنی ساخت کی مثالیں مشرقی تصوف کی تاریخ میں بھی ملتی ہیں۔ اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ اپنے اندر الہیاتی عنصر کا جلوہ اپنے پورے تحکم کے ساتھ اس پر عیاں تھا۔ میں نے اس پر اترنے والی تجلی کے لئے تحکم کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ ایسا لگتا ہے کہ اس سے اسے ایک خاص طرح کی پیغمبرانہ بصیرت ملی تھی جو ایک مخصوص قسم کی تکنیک کی بدولت اسے زندگی کی مستقل قوتوں میں تبدیل کر دیتی ہے۔ تاہم نیٹشے ایک ناکام شخص تھا اور اس کی ناکامی کا سبب اس کے فکری پیش رو تھے جن میں شوپن ہار، ڈاروِن اور لانگے شامل ہیں جن کے اثرات نے اس کی بصیرت کی اہمیت کو اس سے اوجھل رکھا۔ بجائے اس کے کہ وہ کسی روحانی اصول کی طرف دیکھتا جس کے مطابق ایک عام آدمی کے اندر بھی الوہیت کا عنصر پیدا ہو سکتا ہے اور یوں وہ ہمارے سامنے کسی لامتناہی مستقبل کے دروازے

کھوتا۔ نطشے نے اپنی بصیرت کی تعبیر ایک انتہائی امارت پسندی کے نظام کی شکل میں دیکھی جیسا کہ میں نے اس کے بارے میں کسی اور مقام پر لکھا ہے:

آنچہ او جوید مقام کبریا ست! ایں مقام از علم و حکمت ماوراست
خواست تا از آب و گل آید بروں خوشہ کز کشت دل آید بروں

اگر چہ وہ مقام کبریا (خدا کی قربت کے اعلیٰ مقام کا متلاشی ہے مگر یہ مقام تو علم و حکمت سے بہت بلند و بالا ہے۔ یہ پودا انسان کی نظر نہ آنے والی دل کی کھیتی میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کی پیدائش محض مٹی کے ڈھیر سے نہیں ہوتی۔

پس (نطشے جیسا) ذہین آدمی، جس کی بصیرت مکمل طور پر محض اس کی اندرونی قوتوں کی پروردہ تھی، ناکام ہو گیا اور وہ اس لئے بے ثمر رہ گیا کہ اس کی روحانی زندگی کسی مردِ کامل کی خارجی رہنمائی سے محروم تھی۔ ستم ظریفی کی بات تو یہ ہے کہ یہ آدمی اپنے دوستوں کے سامنے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے وہ کسی ایسے ملک سے آیا ہو جہاں کوئی بھی انسان زندگی نہ کرتا ہو مگر وہ اپنی روحانی احتیاج سے مکمل طور پر آگاہ تھا۔ وہ کہتا ہے:

صرف مجھے ہی یہ عظیم مسئلہ درپیش ہے۔ یہ اس طرح ہے جیسے میں جنگل میں کھو گیا ہوں جو ازلی جنگل ہے۔ مجھے مدد کی شدید ضرورت ہے۔ مجھے پیروکار چاہئیں، میں ایک آقا کا متلاشی ہوں جس کی اطاعت میں مجھے لطف محسوس ہو۔

اور پھر وہ کہتا ہے:

مجھے زندہ انسانوں میں ایسے لوگ نظر کیوں نہیں آتے جو مجھ سے بلند دیکھ سکیں اور پھر وہ ان بلندیوں سے نیچے مجھے حقارت سے دیکھیں۔ یہ محض اس وجہ سے ہے کہ میری تلاش میں کوتاہی ہے۔ اور میں ان کے لئے مارا مارا پھرتا ہوں۔

مذہب اور سائنس دونوں حقیقت تک رسائی کے لیے کوشاں ہیں۔ تاہم دونوں کے طریق کار میں فرق ہے۔ سائنس کی نسبت مذہب حقیقت تک رسائی اور وصال کا زیادہ آرزو مند ہے۔

علامہ فرماتے ہیں:

سچی بات تو یہ ہے کہ مذہب اور سائنس اگر چہ مختلف طریق ہائے کار استعمال میں لاتے ہیں مگر وہ اپنے مقصد و مدعا میں ایک دوسرے سے متماثل ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقت مطلق تک رسائی ہے۔ درحقیقت بعض وجوہات کی بنا پر جن کا میں پہلے ہی ذکر کر چکا ہوں، مذہب، سائنس سے کہیں زیادہ اس تک رسائی کا آرزو مند ہے۔ اور دونوں کے لئے خالص معروضیت تک رسائی

حاصل کرنے کے لئے تجربے کی تطہیر اور چھان بین کی ضرورت ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے ہمیں تجربے کی دو سطحوں کے مابین امتیاز قائم کرنا چاہئے۔ ایک تجربہ وہ ہے جو حقیقت کے ظاہر، قابل مشاہدہ کردار یا فطری امر واقعہ کا عمومی نقشہ پیش کرتا ہے اور دوسرا وہ جو حقیقت کی باطنی ماہیت کے بارے میں ہمیں اطلاع دیتا ہے۔ ایک فطری امر واقعہ کی حیثیت سے نفسیاتی اور عضویاتی سیاق وسباق کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے جبکہ حقیقت کی باطنی ماہیت کو معلوم کرنے کے لئے ہم اس سے مختلف معیارات کو استعمال کرتے ہیں۔ سائنس کے میدان میں ہم حقیقت کے خارجی کردار کے حوالے سے ہی معانی کی تفہیم حاصل کر سکتے ہیں۔ مذہب کے میدان میں اسے کسی حقیقت کا نمائندہ سمجھ کر اس کے معانی کی دریافت ہم اس لئے کرتے ہیں کہ حقیقت کی باطنی ماہیت کا ادراک کر سکیں۔ سائنسی اور مذہبی طریق کار دونوں گویا ایک دوسرے کے متوازی چلتے ہیں۔ دونوں درحقیقت ایک ہی دنیا کی تشریح وتعبیر ہیں۔ ان میں اختلاف یہ ہے کہ سائنسی عمل میں خودی ایک تماشائی کا سا نکتہ نظر رکھتی ہے، جبکہ مذہبی عمل میں خودی اپنے مختلف رجحانات میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے اور ایک یکتا اور منفرد کردار سامنے لاتی ہے۔ جس میں مختلف تجربات مرکب دعویٰ کی صورت میں ایک ہمہ گیر رویے میں جمع ہو جاتے ہیں۔ ان دونوں رویوں، جو دراصل ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، کے محتاط مطالعے سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ دونوں ہی اپنے اپنے میدان میں تجربے کی تطہیر کا عمل کرتے ہیں۔ ایک مثال میرے مطالب کی واضح طور پر تشریح کرے گی۔ انگلستان کے فلسفی ڈیوڈ ہیوم کی نظریہ علت پر تنقید کو فلسفے کی بجائے سائنس کی تاریخ کا ایک باب سمجھا جانا چاہیے۔ سائنسی حسیت کی روح کے لحاظ سے یہ درست ہے کہ ہم کسی ایسے تصور پر کام نہیں کر سکتے جو موضوعی نوعیت کا ہو۔ ڈیوڈ ہیوم کی تنقید کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ تجربی سائنس کو 'قوت' کے تصور سے رہائی دلائی جائے جس کا حسی تجربے میں کوئی سراغ نہیں ملتا۔ سائنسی عمل کی تطہیر کی جانب جدید ذہن کی یہ پہلی کاوش تھی۔

کائنات کے بارے میں آئن سٹائن کے ریاضیاتی نکتے نے تطہیر کا وہ عمل مکمل کر دیا جس کا ڈیوڈ ہیوم نے آغاز کیا اور ہیوم کی تنقید کی حقیقی روح کے مطابق اس نے قوت کے تصور سے نجات دلائی۔ وہ پیراگراف جو میں نے ممتاز مسلمان صوفی کے حوالے سے اوپر دیا ہے یہ ظاہر کرتا ہے کہ مذہبی نفسیات کا عملی طالب علم بھی تطہیر کے بارے میں ایسا ہی نکتہ نظر رکھتا ہے۔ اس کی معروضی حس بھی اسی طرح انہماک رکھتی ہے جس طرح کا انہماک کوئی سائنس دان اپنے میدان عمل میں رکھتا ہے۔ وہ ایک تجربے کے بعد دوسرے تجربے سے محض ایک تماشائی کے طور پر نہیں

گزرتا بلکہ ایک ناقد کا کردار ادا کرتا ہے جو اپنے دائرہ تحقیق سے مخصوص تکنیکی مہارت سے کام لیتے ہوئے اپنے تجربے سے ہر طرح کے نفسیاتی اور عضویاتی موضوعی عناصر ختم کر دیتا ہے تاکہ بالآخر وہ ایک مطلق معروضیت تک پہنچ جائے۔ یہ حتمی اور قطعی تجربہ نئے عمل حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبع زاد، اساسی اور فوری ہوتا ہے۔

مذہبی تجربہ خودی کے لیے ایک فطری اور حیاتیاتی تجربہ ہوتا ہے۔ خودی کا حتمی مطمع نظر کسی کا دیدار کرنا نہیں بلکہ خود کچھ بننا ہے۔ اسطرح خودی اپنی انفرادیت کا صحیح فہم حاصل کر کے ایک حیاتیاتی عمل کے ذریعے اپنے وجود کو اور گہرائی میں لے جاتا ہے۔ اور اس کے ارادے کو اس تخلیقی ایقان کے ساتھ تیز تر کر دیتا ہے کہ وہ اس دنیا کو اپنے مسلسل عمل سے تعمیر کر رہی ہے:

خودی کا حتمی راز یہ ہے کہ جس وقت بھی وہ اس حتمی انکشاف تک پہنچتی ہے وہ اسے بغیر کسی معمولی سی ہچکچاہٹ کے اپنے وجود کی انتہائی اساس کے طور پر شناخت کر لیتی ہے۔ تاہم اس تجربے میں بذاتہ کسی قسم کی کوئی سرّیت نہیں اور نہ ہی جذبات انگیخت کوئی چیز ہے۔ اس تجربے کو جذبات سے محفوظ رکھنے کے لئے یقیناً مسلمان صوفیہ کی تکنیک یہ رہی ہے کہ انہوں نے بالالتزام عبادت میں موسیقی کے استعمال کو ممنوع قرار دیا اور معمول کی روزانہ پڑھی جانے والی باجماعت نمازوں کی ادائیگی پر زور دیا تاکہ خلوت کے مراقبے سے غیر معاشرتی اثرات کا تدارک ہو سکے۔ یوں یہ تجربہ ایک مکمل طور پر فطری تجربہ ہے اور خودی کے لئے ایک اہم ترین حیاتیاتی جواز کا حامل ہے۔ یہ تجربہ انسانی خودی کی فکر محض سے بلند تر پرواز اور دوامیت کے انکشاف کے ذریعے اپنی ناپائیداری پر قابو پالینے سے عبارت ہے۔ اس مقدس الوہی تلاش میں خودی کو جو واحد خطرہ درپیش ہے وہ اس کی اپنی کوشش میں سست خرامی ہے جو اس تجربے میں لطف اندوزی کے سبب پیدا ہوتی ہے کیونکہ آخری تجربے کی طرف بڑھتے وقت مختلف کم تر تجربات اسے جذب کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مشرقی صوفیہ کی تاریخ گواہ ہے کہ یہ ایک حقیقی خطرہ ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس سے برصغیر کے اس عظیم صوفی نے اصلاح کی ابتدا کی جس کی تحریر سے میں پہلے ہی اقتباس پیش کر چکا ہوں۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔ خودی کا حتمی مطمع نظر کسی شے کا دیدار کرنا نہیں بلکہ خود کچھ بننا ہے۔ خودی کی اپنی کوشش کہ وہ کچھ بن جائے اسے یہ موقعہ فراہم کرتی ہے کہ وہ اپنی معروضیت کا زیادہ گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ مستحکم بنیاد پر "میں ہوں" کہہ سکے۔ اس 'میں ہوں' کی شہادت اسے ڈیکارٹ کی 'میں سوچتا ہوں' میں نہیں بلکہ کانٹ کی 'میں کرسکتا ہوں' میں ملتی ہے۔ خودی کی جستجو کی انتہا انفرادیت کی حدود و قیود سے آزادی نہیں بلکہ اس کے برعکس خود اپنی

انفرادیت کا صحیح فہم ہے۔ آخری عمل محض عقلی عمل نہیں بلکہ ایک حیاتیاتی عمل ہے جو خودی کے وجود کو اور گہرائی میں لے جاتا ہے اور اس کے ارادے کو اس تخلیقی ایقان سے تیز تر کرتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا تصورات کے ذریعے جاننے کی چیز نہیں بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کی ہم مسلسل عمل سے پیہم تعبیر کرتے چلے جاتے ہیں۔ خودی کے لئے یہ ایک اعلیٰ روحانی مسرت اور ساتھ ہی ساتھ ابتلا اور آزمائش کا ایک عظیم لمحہ بھی ہے:

زندہٗ یا مردہٗ یا جاں بلب	از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہدِ اول شعورِ خویشتن	خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے	خویش را دیدن بنورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق	خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیش ایں نورِ اربمانی استوار	حی و قائم چوں خدا خود را شمار
برمقامِ خود رسیدن زندگی است	ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن درنسازد با صفات	مصطفیٰ راضی نشد الا بذات
چیست معراج؟ آرزوئے شاہدے	امتحانے رو بروئے شاہدے
شاہدِ عادل کہ بے تصدیقِ او	زندگی ما را چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار	ور بماند ہست او کامل عیار
ذرہٗ از کف مدہ تابے کہ ہست	پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
تابِ خود را بر فزودن خوشتر است	پیشِ خورشید آزمودن خوشتر است
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش	امتحانِ خویش کن 'موجود' باش
ایں چنیں ''موجود'' محمود است و بس	ورنہ نارِ زندگی دود است و بس ۴۳

۱۱۔ مذہبی تجربے کا محل کیا ہوگا؟

مذہبی تجربے کا محل قلب ہوگا۔ قلب قرآن حکیم، احادیث مبارکہ اور آثار صوفیہ کی روشنی میں ذریعہ علم ہے۔ قرآن حکیم نے قلب کے تفقہ [اعراف، ۷: ۱۷۹]، تعقل [حج، ۲۲: ۴۶]، تدبر [محمد، ۴۷: ۲۴] اور اس کے بصیر یا اندھا ہونے [حج، ۲۲: ۴۶] کا ذکر کیا ہے۔ حدیث مبارکہ میں بھی قلب کے باشعور ہونے کا بایں الفاظ ذکر ہے کہ:

وان فی الجسد مضغۃ اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت فسد

الجسد کلہ الا وھی القلب۔ [۷۴]

بے شک جس کے اندر ایک گوشت کا ٹکڑا ہے اگر وہ سنور جائے تو سارا جسم سنور جاتا ہے اور اگر وہ بگڑ جائے تو پورا جسم بگڑ جاتا ہے۔ آگاہ رہو کہ یہ قلب ہے۔

اسی طرح کئی احادیث میں بھی قلب کے ایسے اوصاف وافعال کا ذکر ملتا ہے جن سے وہ ایک باشعور شے قرار پاتا ہے۔ [۷۵]

متقدمین صوفیہ جن میں حضرت جنید بغدادی [۷۶]، ابو نصر السراج [۷۷]، امام ابوبکر الکلاباذی [۷۸] جیسی شخصیات شامل ہیں، قلب کو باشعور قرار دیتے ہیں اور قلب کو ماورائی حقائق کے ادراک کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ شیخ علی ہجویری نے فتوح القلوب کو معرفت الٰہی کا ذریعہ قرار دیا [۷۹]۔ شیخ عبدالقادر جیلانی کے ہاں بھی قلب کی اطاعت [۸۰]، زندگی [۸۱] اور عین القلب کا ذکر ملتا ہے [۸۲]۔ امام غزالی قلب کو علم مکاشفہ کا محل ظہور قرار دیتے ہیں [۸۳]۔ ان کے ہاں علم باطن کا ذریعہ قلب ہی ہے [۸۴]۔ حضرت شیخ اکبر کے ہاں قلب کا منصب، کردار اور اہمیت زیادہ تفصیل سے بیان ہوئی ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ قلب ان صور الٰہیہ کا محل ہے جن کو اعتقادات غور وفکر اور دلائل سے پیدا کرتے ہیں [۸۵]۔ شیخ اکبر قلب کو عقل سے ورا ذریعہ علم تصور کرتے ہوئے اسے معرفت الٰہی کے حصول کا واحد ذریعہ قرار دیتے ہیں:

قلب ھو القوۃ التی وراء طور العقل فلا یکون معرفۃ الحق من الحق الا بالقلب لا بالعقل ثم یقبل العقل من القلب کما یقبل من الفکر۔ [۸۶]

قلب وہ قوت ہے جو عقل کے طور سے اوپر ہے، حق کی حقی معرفت قلب کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ یہ عقل سے ناممکن ہے گو بعد میں عقل اس کو قلب سے قبول کرتی ہے جیسے وہ اسے فکر سے قبول کرتی ہے۔

حضرت مجدد کے ہاں بھی قلب، ایقان اور مکشوفات کا محل ہے۔ [۸۷(ا)]

حضرت مہر علی شاہ قلب کے بارے میں فرماتے ہیں:

قلب حقیقی کہ عبارت است از حقیقت جامع انسانی ۔۔ او اگر چہ از حلول فی جزء دون جزء منزہ است اما او را از میان اجزاء جسم با ایں قطعہ لحم صنوبری تعلق و نسبتے است کہ با غیرش نے۔

قلب حقیقی کہ حقیقت جامع انسانی سے عبارت ہے۔۔ اگر چہ کسی خاص اجزاء میں حلول سے منزہ ہے، لیکن اس کو اجزائے جسم انسانی میں سے گوشت کے اس صنوبری ٹکڑے کے ساتھ وہ نسبت

ہے کہ دوسرے اجزاء سے نہیں ہے۔ (علامہ ب)

علامہ نے بھی قلب کے اس معنی کو اختیار کیا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

لہٰذا حقیقت کا ایک مکمل وقوف حاصل کرنے کے لئے ادراک بالحواس کے پہلو بہ پہلو دل، جسے قرآن قلب یا فواد کہتا ہے، کے مشاہدات سے بھی کام لینا چاہئے:

الَّذِیْٓ اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ وَ بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ○ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِیْنٍ○ ثُمَّ سَوّٰىهُ وَ نَفَخَ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْـِٕدَةَ ؕ قَلِیْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ○ [السجدۃ، ۳۲: ۷-۹]

وہ جس نے بہت خوب بنایا جس چیز کو بھی بنایا، اور ابتداء فرمائی انسان کی تخلیق کی گارے سے، پھر پیدا کیا اس کی نسل کو ایک جوہر سے یعنی حقیر پانی سے، پھر اس (قدوقامت) کو درست فرمایا اور پھونک دی اس میں اپنی روح اور بنادیے تمہارے لئے کان، آنکھیں اور دل۔ تم لوگ بہت کم شکر بجالاتے ہو۔

قلب ایک باطنی وجدان یا بصیرت ہے جو مولانا روم کے خوب صورت الفاظ میں آفتاب حقیقت سے مستنیر ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے ان گوشوں سے رابطہ قائم ہو جاتا ہے جو حواس کی حدود سے باہر ہیں۔ قرآن حکیم کے مطابق وہ دیکھتا ہے، اس کی فراہم کردہ اطلاعات کی اگر درست طور پر تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ٹھہرتیں۔ پھر بھی اسے کسی مخصوص پر اسرار طاقت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صرف حقیقت کو جاننے کا ایک طریق ہے جس میں 'عضویاتی مفہوم میں' حس کا کوئی دخل نہیں۔ تاہم اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ہی ٹھوس اور حقیقی ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ٹھوس اور حقیقی ہوسکتا ہے۔ اس کے باطنی، صوفیانہ یا فوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کے بالمقابل اس کی قدرو قیمت کم نہیں ہوتی۔ ابتدائی دور کے انسان کے لئے تو تمام مشاہدات ہی فوق الفطرت تھے۔ روزمرہ زندگی کی فوری احتیاجات نے اسے اپنے ان تجربات ومشاہدات کی تعبیر وتشریح پر آمادہ کردیا۔ ان تعبیرات ہی سے بتدریج وہ ہمارے موجودہ تصور فطرت تک پہنچا۔ حقیقت کلی جو ہمارے وقوف میں آتی ہے اور ہماری تعبیر کے نتیجے میں ایک محسوس واقعیت کا روپ دھار لیتی ہے ہمارے شعور میں داخل ہونے کے اور بھی ذرائع اختیار کرسکتی ہے اور دیگر تعبیرات کے بھی امکانات رکھتی ہے۔ نوع انسانی کا الہامی اور متصوفانہ ادب اس حقیقت کی ایک معقول کسوٹی ہے کہ تاریخ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے۔ اس لئے اسے محض ایک وہم کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا اس

بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی معتبر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم مہیا کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر محکم ہیں۔ نہ ہی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی بے ادبی کا رویہ ہے۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نفسی مظاہر کا سب سے پہلے تنقیدی لحاظ سے مشاہدہ کیا۔[۵۸]

۷- مذہبی تجربہ انفرادی سطح پر کیا معنویت رکھتا ہے؟

اسلام فرد میں خدا اور کائنات سے انسان کے مختلف الجہات روابط کا شعور ایک بلند تر سطح کے ساتھ پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اور پھر یہ بھی اسلام کی جامعیت ہے کہ اس روحانی اساس یا مقام کے حصول کے لیے اسلام موجودہ مادی دنیا سے بیگانگی کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ وہ اس روحانی اساس کو اسی مادی دنیا کے رگ و پے میں جاری سمجھتا ہے۔ مذہبی تجربہ فرد کو نفس روحانی کے ایک ایسے اثبات سے آشنا کرتا ہے جس سے اس پر عین اور حقیقت کا باہمی تعلق منکشف ہوتا ہے اور اس بنیاد پر مادی دنیا سے انسان کا وہ تعلق سامنے آتا ہے جو اس کے لیے مادی دنیا کی تسخیر اور زندگی کو حقیقت پسندانہ بنیادوں پر استوار کرنے کے امکانات پیدا کرتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

> عینیت کا پر اسرار لمس ہی حقیقت کو زندگی عطا کرتا ہے اور اسے قائم رکھتا ہے اور اسی کے ذریعے عین کی یافت اور تصدیق ممکن ہے۔ اسلام میں عین اور حقیقت' دو غیر تطابق پذیر مخالف قوتیں نہیں۔[۵۹]

۸- مذہبی تجربہ اجتماعی سطح پر کیا معنویت رکھتا ہے؟

اجتماعی سطح پر مذہبی تجربے کی معنویت کے تین پہلو ہیں:

۱- حقیقت مطلقہ سے تعلق

۲- کائنات کی تسخیر

۳- مثالی تہذیب کی تاسیس

۱- حقیقت مطلقہ سے تعلق

علامہ فرماتے ہیں کہ مذہبی تجربہ اجتماعی روحانی زندگی کے لیے مستقل اساسی جوہر فراہم

کرتا ہے:

حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا مسئلہ مذہب اور تہذیب کی دو قوتوں کا پیدا کردہ ہے جو باہم کھچاؤ اور ساتھ ہی آپس میں لگاؤ رکھنے والی ہیں۔ اسی طرح کا مسئلہ مسیحیت کو بھی ابتدائی دور میں درپیش تھا۔ مسیحیت کا بنیادی سوال یہ تھا کہ روحانی زندگی کے لئے کسی ایسے مستقل اساسی جوہر کو تلاش کیا جائے جو حضرت مسیحؑ کی بصیرت کے مطابق بیرونی دنیا کی قوتوں کا آفریدہ نہیں بلکہ خود انسان کے اندر روح کے اپنے انکشافات سے عبارت ہے۔ اسلام کو اس بصیرت سے پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں اس قدر اضافہ کرتا ہے کہ اس نئے عالم کی دریافت عالم مادی سے بیگانہ نہیں بلکہ اس کے رگ و پے میں جاری وساری ہے۔[۹۰]

مذہبی تجربہ خدا کی نشانیوں کو سمجھنے کا ذریعہ بھی ہے جو ایک طرف حقیقت مطلقہ سے ہمارے تعلق کو بحال کرتا ہے تو دوسری طرف تسخیر کائنات کا ذریعہ بھی ہے:

زمان و مکان کی یہ فراخی انسان کے سامنے مسخر ہونے کے لیے سرافگندہ ہے۔ اب یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ خدا کی ان نشانیوں کو سمجھے اور ایسے ذرائع ڈھونڈ نکالے جن کی بدولت وہ کائنات کو حقیقتاً مسخر کر لے۔[۹۱]

۲- کائنات کی تسخیر

علامہ فرماتے ہیں کہ مذہبی تجربہ ہمیں یہ اہلیت عطا کرتا ہے کہ انسان کائنات کی قوتوں سے مطابقت پیدا کر کے اسے اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال لے:

انسان کے اندر یہ صفت ہے کہ وہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی کائنات کی گہری اُمنگوں میں شریک ہو اور کائنات کی قوتوں سے مطابقت یا انکو اپنی ضرورتوں اور مقاصد کے تحت ڈھال کر اپنا اور کائنات کا مقدر بنائے۔ اگر انسان اس کام کے آغاز کے لیے جرأت آزما ہو تو ارتقاء کے اس عمل میں خدا بھی اس کے ساتھ ہے:

إِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ [الرعد، ۱۳:۱۱]

بے شک اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا کسی قوم کی حالت کو جب تک وہ لوگ خود اپنے آپ میں تبدیلی پیدا نہیں کرتے۔

اگر انسان کسی کام کے آغاز کے لیے جرأت آزما نہیں ہوتا، اگر وہ اپنی ذات کے چھپے ہوئے جوہر کو فروغ نہیں دیتا، اگر وہ نمو پذیر زندگی کے لیے اپنے اندر کوئی تحریک نہیں پاتا تو اس کی

روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے اور وہ خود کو بے جان مادے کی سطح پر لے آتا ہے۔ لہٰذا اس کی زندگی اور اس کی روح کی بالیدگی کا مدار حقیقت سے رابطے پر ہے۔ جس سے اس کا ماحول عبارت ہے۔ اس حقیقت سے رابطے کا وسیلہ علم ہے، اور علم حسی ادراک ہے جس میں فہم کی مدد سے وسعت پیدا ہوتی ہے:

وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْھَا وَ یَسْفِکُ الدِّمَآءَ ۚ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ ؕ قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّھَا ثُمَّ عَرَضَھُمْ عَلَی الْمَلٰٓئِکَۃِ فَقَالَ اَنْۢبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ ھٰٓؤُلَآءِ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ۝ قَالُوْا سُبْحٰنَکَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَکِیْمُ ۝ قَالَ یٰٓاٰدَمُ اَنْۢبِئْھُمْ بِاَسْمَآئِھِمْ ۚ فَلَمَّآ اَنْۢبَاَھُمْ بِاَسْمَآئِھِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۙ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ ۝

[البقرۃ ۲: ۳۰-۳۳]

اور یاد کرو جب فرمایا تمہارے رب نے فرشتوں سے 'میں مقرر کرنے والا ہوں زمین میں ایک نائب۔ کہنے لگے کیا تو مقرر کرتا ہے زمین میں، جو فساد برپا کرے گا اس میں اور خونریزیاں کرے گا۔ حالانکہ ہم تیری تسبیح کرتے ہیں تیری حمد کے ساتھ اور پاکی بیان کرتے ہیں تیرے لیے، فرمایا' بے شک میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔' اور اللہ نے سکھا دیے آدم کو تمام اشیاء کے نام۔ پھر پیش کیا انہیں فرشتوں کے سامنے اور فرمایا 'بتاؤ تو مجھے نام ان چیزوں کے' اگر تم (اپنے اس خیال میں) سچے ہو۔ عرض کرنے لگے' ہر عیب سے پاک تو ہی ہے۔ کچھ علم نہیں ہمیں' مگر جتنا تو نے ہمیں سکھا دیا۔ بے شک تو ہی علم و حکمت والا ہے'۔ فرمایا 'اے آدم بتا دو انہیں ان چیزوں کے نام'۔ تو اللہ نے فرمایا 'کیا نہیں کہا تھا میں نے تم سے کہ میں خوب جانتا ہوں سب چھپی ہوئی چیزیں آسمانوں اور زمین کی' اور میں جانتا ہوں جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو کچھ تم چھپاتے تھے۔

ان آیات کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ انسان اشیاء کو نام دینے کا ملکہ رکھتا ہے۔ اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ انسان، تصورات کی تشکیل کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔ اشیاء کے تصورات کی تشکیل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان ان اشیاء پر تصرف حاصل کر لیتا ہے۔ پس انسان کا علم تصوری ہے۔ اس تصوری علم کے ذریعے انسان قابل مشاہدہ حقیقت سے آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ قرآن حکیم کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ وہ حقیقت کے اس قابل مشاہدہ پہلو پر زور دیتا ہے۔ قرآن کی چند

آیات ملاحظہ ہوں:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ۝ [البقرۃ۲:۱۶۴]

بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کی گردش میں اور جہازوں میں، جو چلتے ہیں سمندر میں، وہ چیزیں اٹھاتے جو نفع پہنچاتی ہیں لوگوں کو، اور جو اتارا اللہ تعالیٰ نے بادلوں سے پانی، پھر زندہ کیا اس کے ساتھ زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد اور پھیلا دیے اس میں ہر قسم کے جانور، اور ہواؤں کے بدلتے رہنے میں اور بادل میں جو حکم کا پابند ہوکر آسمان اور زمین کے درمیان لٹکتا رہتا ہے (ان سب میں) نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل رکھتے ہیں۔

وَهُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۚ فَأَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا ۚ وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَّجَنّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَّالزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ اُنْظُرُوْا إِلٰى ثَمَرِهٖ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ ۗ إِنَّ فِيْ ذٰلِكُمْ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ۝ [الانعام۶:۹۹]

اور وہی ہے جس نے اُتارا بادل سے پانی۔ تو ہم نے نکالی اس کے ذریعے سے اگنے والی ہر چیز، پھر ہم نے نکال لیں اس سے ہری ہری بالی، نکالتے ہیں اس سے (خوشہ جس میں) دانے ایک دوسرے پر چڑھے ہوتے ہیں اور (نکالتے ہیں)، انگور اور زیتون اور انار کے، بعض (شکل و ذائقہ میں) ایک جیسے ہیں اور بعض الگ الگ۔ دیکھو ہر درخت کے پھل کی طرف جب وہ پھل دار ہو اور (دیکھو) اس کے پکنے کو۔ بے شک ان میں نشانیاں ہیں (اس کی قدرت کاملہ کی) اس قوم کے لیے جو ایماندار ہے۔

أَلَمْ تَرَ إِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ۚ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهٗ سَاكِنًا ۚ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيْلًا۝ ثُمَّ قَبَضْنٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَّسِيْرًا۝ [الفرقان۲۵:۴۵-۴۶]

کیا آپ نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف؟ ایسے پھیلا دیتا ہے سائے کو۔ اور اگر چاہتا تو بنا دیتا اس کو ٹھہرا ہوا۔ پھر ہم نے بنا دیا آفتاب کو اس پر دلیل، پھر ہم سمیٹتے جاتے ہیں سائے کو اپنی طرف آہستہ آہستہ!

روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے اور وہ خود کو بے جان مادے کی سطح پر لے آتا ہے۔ لہٰذا اس کی زندگی اور اس کی روح کی بالیدگی کا مدار حقیقت سے رابطے پر ہے جس سے اس کا ماحول عبارت ہے۔ اس حقیقت سے رابطے کا وسیلہ علم ہے، اور علم حسی ادراک ہے جس میں فہم کی مدد سے وسعت پیدا ہوتی ہے:

وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ
یُّفْسِدُ فِیْھَا وَ یَسْفِکُ الدِّمَآءَ ۚ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ ؕ قَالَ اِنِّیْٓ
اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ○ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّھَا ثُمَّ عَرَضَھُمْ عَلَی الْمَلٰٓئِکَۃِ فَقَالَ
اَنْۢبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ ھٰٓؤُلَآءِ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ○ قَالُوْا سُبْحٰنَکَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا
عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَکِیْمُ ○ قَالَ یٰٓاٰدَمُ اَنْۢبِئْھُمْ بِاَسْمَآئِھِمْ ۚ فَلَمَّآ اَنْۢبَاَھُمْ
بِاَسْمَآئِھِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۙ وَاَعْلَمُ مَا
تُبْدُوْنَ وَمَا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ ○

[البقرۃ ۲: ۳۰-۳۳]

اور یاد کرو جب فرمایا تمہارے رب نے فرشتوں سے 'میں مقرر کرنے والا ہوں زمین میں ایک نائب۔ کہنے لگے کیا تو مقرر کرتا ہے زمین میں، جو فساد برپا کرے گا اس میں اور خونریزیاں کرے گا۔ حالانکہ ہم تیری تسبیح کرتے ہیں تیری حمد کے ساتھ اور پاکی بیان کرتے ہیں تیرے لیے، فرمایا 'بے شک میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔' اور اللہ نے سکھا دیے آدم کو تمام اشیاء کے نام۔ پھر پیش کیا انہیں فرشتوں کے سامنے اور فرمایا 'بتاؤ تو مجھے نام ان چیزوں کے' اگر تم (اپنے اس خیال میں) سچے ہو۔ عرض کرنے لگے 'ہر عیب سے پاک تو ہی ہے۔ کچھ علم نہیں ہمیں' مگر جتنا تو نے ہمیں سکھا دیا۔ بے شک تو ہی علم و حکمت والا ہے'۔ فرمایا 'اے آدم بتا دو انہیں ان چیزوں کے نام'۔ تو اللہ نے فرمایا 'کیا نہیں کہا تھا میں نے تم سے کہ میں خوب جانتا ہوں سب چھپی ہوئی چیزیں آسمانوں اور زمین کی' اور میں جانتا ہوں جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو کچھ تم چھپاتے تھے۔

ان آیات کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ انسان اشیاء کو نام دینے کا ملکہ رکھتا ہے۔ اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ انسان، تصورات کی تشکیل کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔ اشیاء کے تصورات کی تشکیل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان ان اشیاء پر تصرف حاصل کر لیتا ہے۔ پس انسان کا علم تصوری ہے۔ اس تصوری علم کے ذریعے انسان قابل مشاہدہ حقیقت سے آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ قرآن حکیم کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ وہ حقیقت کے اس قابل مشاہدہ پہلو پر زور دیتا ہے۔ قرآن کی چند

آیات ملاحظہ ہوں:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَّتَصْرِيفِ الرِّيٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ○ [البقرۃ ۲:۱۶۴]

بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کی گردش میں اور جہازوں میں، جو چلتے ہیں سمندر میں، وہ چیزیں اٹھاتے جو نفع پہنچاتی ہیں لوگوں کو، اور جو اتارا اللہ تعالیٰ نے بادلوں سے پانی، پھر زندہ کیا اس کے ساتھ زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد اور پھیلا دیے اس میں ہر قسم کے جانور، اور ہواؤں کے بدلتے رہنے میں اور بادل میں جو حکم کا پابند ہو کر آسمان اور زمین کے درمیان لٹکتا رہتا ہے (ان سب میں) نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل رکھتے ہیں۔

وَهُوَ الَّذِيٓ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ۚ فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا ۚ وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَّ جَنّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَّ الزَّيْتُوْنَ وَ الرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّ غَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ اُنْظُرُوْٓا إِلٰى ثَمَرِهٖٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ ۗ إِنَّ فِيْ ذٰلِكُمْ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ○ [الانعام ۶:۹۹]

اور وہی ہے جس نے اُتارا بادل سے پانی۔ تو ہم نے نکالی اس کے ذریعے سے اگنے والی ہر چیز، پھر ہم نے نکال لیں اس سے ہری ہری بالی، نکالتے ہیں اس سے (خوشہ جس میں) دانے ایک دوسرے پر چڑھے ہوتے ہیں اور (نکالتے ہیں)، انگور اور زیتون اور انار کے، بعض (شکل و ذائقہ میں) ایک جیسے ہیں اور بعض الگ الگ۔ دیکھو ہر درخت کے پھل کی طرف جب وہ پھل دار ہو اور (دیکھو) اس کے پکنے کو۔ بے شک ان میں نشانیاں ہیں (اس کی قدرت کاملہ کی) اس قوم کے لیے جو ایماندار ہے۔

أَلَمْ تَرَ إِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ۚ وَ لَوْ شَآءَ لَجَعَلَهٗ سَاكِنًا ۚ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيْلًا ○ ثُمَّ قَبَضْنٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَّسِيْرًا ○ [الفرقان ۲۵:۴۵-۴۶]

کیا آپ نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف؟ ایسے پھیلا دیتا ہے سائے کو۔ اور اگر چاہتا تو بنا دیتا اس کو ٹھہرا ہوا۔ پھر ہم نے بنا دیا آفتاب کو اس پر دلیل پھر ہم سمیٹتے جاتے ہیں سائے کو اپنی طرف آہستہ آہستہ!

اَفَلَا يَنظُرُوْنَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ○ وَاِلَى السَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ○ وَاِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ○ وَاِلَى الْاَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ○ [الغاشیہ، ۸۸: ۱۷-۲۰]

کیا یہ لوگ (غور سے) اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ اسے کیسے (عجیب طرح) پیدا کیا گیا ہے، اور آسمان کی طرف نہیں دیکھتے کہ اسے کیسے بلند کیا گیا ہے، اور پہاڑوں کی طرف کہ انہیں کیسے نصب کیا گیا ہے، اور زمین کی طرف کہ اسے کیسے بچھایا گیا ہے؟

وَمِنْ اٰيٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَ اَلْوَانِكُمْ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْعٰلِمِيْنَ ○ [روم، ۳۰: ۲۲]

اور اس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کی تخلیق ہے، نیز تمہاری زبانوں اور رنگوں کا اختلاف۔ بے شک اس میں نشانیاں ہیں اہل علم کے لیے۔

بے شک قرآن حکیم کے نزدیک مشاہدۂ فطرت کا بنیادی مقصد انسان میں اُس حقیقت کا شعور اُجاگر کرنا ہے، جس کے لئے فطرت کو ایک آیت یا نشانی قرار دیا گیا ہے، مگر مقام غور تو قرآن کا تجربی رویہ ہے، جس نے مسلمانوں میں واقعیت کا احترام پیدا کیا اور یوں انہیں بالآخر عہد جدید کی سائنس کے بانی کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ اسلام نے مسلمانوں میں تجربی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی جستجو میں مرئی کو بے وقعت سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔[۹۳]

۳- مثالی تہذیب کی تاسیس

علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقت خود کو اپنے مظاہرات میں عیاں کرتی ہے۔ اس حقیقت کا مذہبی تجربے کے ذریعے ادراک اس طاقت سے بہرہ ور کرتا ہے جس پر ایک پائیدار تہذیب کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے:

حقیقت خود کو اپنے مظاہرات ہی میں عیاں کرتی ہے۔ چنانچہ انسان جو متزاحم ماحول میں اپنی زندگی بسر کرتا ہے محسوس کو پس پشت نہیں ڈال سکتا۔ قرآن حکیم ہی نے ہماری آنکھیں تغیر کی حقیقت کے بارے میں کھولیں کہ صرف اسی کو جان کر اور اس پر حاوی ہو کر ایک پائیدار تہذیب کی بنیاد رکھنا ممکن ہے۔ ایشیا کے، بلکہ در حقیقت تمام قدیم دنیا کے سارے تمدن اس لئے ناکام ہوئے کہ انہوں نے حقیقت کو خاص طور پر داخلی تصور کیا اور داخل سے خارج کی طرف رخ کیا۔ اس طریق عمل سے وہ ایسے تصور پر پہنچے جو طاقت سے محروم تھا، اور طاقت سے محروم کسی تصور پر

کسی پائیدار تہذیب کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔[۹۳]

مذہبی تجربہ اپنے آفاقی پہلو کے لحاظ سے نبی کے ذریعے پوری قدرت اور تاثیر سے کارفرما ہوتا ہے۔ یہ خواہش کہ مذہبی تجربہ ایک زندہ عالمگیر قوت بن جائے نبی میں بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے۔ مذہبی تجربے کے نتیجے میں اپنے تخلیقی تعلق عمل میں نبی کی قوت ارادی محسوس دنیا میں ایک ایسا تمدن اور تہذیب تخلیق کرتی ہے جسے تاریخ کسی صورت میں بھی نظر انداز نہیں کر سکتی۔ علامہ کے نزدیک نبی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا صوفیانہ شعور ہے جس میں وصل کا تجربہ اپنی حدود سے تجاوز کا رجحان رکھتا ہے اور ایسے مواقع کا متلاشی رہتا ہے جن میں اجتماعی زندگی کی قوتوں کو نئی زندگی اور نیا رخ دیا جا سکے:

نبی کی واپسی تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ اس لیے لوٹتا ہے کہ زماں کی قلمرو میں داخل ہو اور تاریخ کی قوتوں کو قابو میں رکھتے ہوئے مقاصد کی تازہ دنیا تخلیق کرے۔ صوفی کے لیے اتحاد کی لذت اس کی آخری منزل ہے مگر نبی کے لیے یہ تجربہ اپنے آپ میں دنیا کو ہلا دینے والی نفسیاتی قوتوں کو بیدار کرنے کا عمل ہے۔ جس سے عالم انسانیت کو مکمل طور پر تبدیل کیا جا سکے۔ یہ خواہش کہ اس کا مذہبی تجربہ ایک زندہ عالمگیر قوت میں تبدیل ہو جائے، نبی میں بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی واپسی اس کے روحانی تجربے کی قدر و قیمت کے لیے ایک طرح کا نتائجی معیار بن جاتی ہے۔ اپنے تخلیقی عمل میں نبی کی قوت ارادی اپنا اور محسوس حقائق کی دنیا کا بھی جائزہ لیتی ہے جس میں وہ اپنے آپ کا معروضی طور پر اظہار کرتی ہے۔ اپنے سامنے موجود غیر اثر پذیر مادے میں نفوذ سے پہلے وہ خود کو خود اپنے لئے دریافت کرتا ہے اور پھر تاریخ کی آنکھ کے سامنے خود کو ظاہر کرتا ہے۔ نبی کے مذہبی تجربے کی قدر کو پرکھنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ اس انسان کو دیکھا جائے جو اس نے تیار کیا اور اس تہذیب و تمدن کو دیکھا جائے جو اس کے پیغام کی روح کو اپنانے کے بعد وجود میں آئی......

نبی کی تعریف یوں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک طرح کا صوفیانہ شعور ہے جس میں وصل کا تجربہ اپنی حدود سے تجاوز کا رجحان رکھتا ہے اور ایسے مواقع کا متلاشی رہتا ہے جن میں اجتماعی زندگی کی قوتوں کو نئی تازگی اور نیا رخ دیا جا سکے۔ اس کی شخصیت میں زندگی کا متناہی مرکز اس کی اپنی لامتناہی گہرائی میں ڈوب کر دوبارہ نئی تازگی کے ساتھ ابھرتا ہے تاکہ فرسودہ ماضی کو ختم کر دے اور زندگی کی نئی جہات کو منکشف کرے۔ اس کا اپنی ہستی کی جڑوں سے اس طرح کا رابطہ انسان سے کسی طرح بھی مخصوص نہیں۔ یقیناً جس طریقے سے قرآن میں 'وحی' کا لفظ استعمال ہوا ہے اس سے یہ

ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن اسے عالمگیر خاصۂ زیست کے طور پر بیان کرتا ہے اگرچہ زندگی کے ارتقا کے مختلف مدارج پر اس کے کردار کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔ پودے فضا میں آزادانہ اُگتے بڑھتے ہیں، حیوانات کے اعضا ماحول کی موزونیت سے نشوونما پاتے ہیں اور انسان زندگی کے باطن سے روشنی پاتے ہیں۔ یہ تمام وحی کی مختلف مثالیں ہیں جو اپنے کرداروں میں مختلف ہیں۔ وحی کے کردار کا تعین وحی وصول کرنے والی شے کی ضرورت اور نوعیت کے مطابق ہوتا ہے یا اس نوع کی ضرورت کے مطابق ہوتا ہے جس پر وحی ہوتی ہے۔ نوعِ انسانی کے عہدِ طفولیت میں وہ نفسیاتی توانائی فروغ پاتی ہے جسے میں شعورِ نبوت کہتا ہوں۔ یہ انفرادی سوچ اور انتخاب کا ایک کفایتی رجحان ہے تاکہ بنے بنائے فیصلے انتخاب اور طریق ہائے عمل میسر آ سکیں۔ تاہم استدلال اور تنقید کی صلاحیت کی آفرینش کے ساتھ ہی زندگی اپنے مفاد کی خاطر شعور کے ورائے عقل ان طریقوں کی پیدائش اور صورت گری روک دیتی ہے جن میں انسانی ارتقا کی ابتدائی منازل پر نفسیاتی توانائی کا اظہار ہوتا تھا۔ انسان پر ابتدائی سطح پر جبلت اور جذبات حکمرانی کرتے ہیں۔ استقرائی عقل تنہا وہ ذریعہ ہے جس سے وہ ماحول پر تسلط حاصل کرتا ہے۔ یہ کامیابی کی ایک علامت ہے۔ جب ایک دفعہ یہ پیدا ہو جائے تو پھر دوسرے ذریعہ ہائے علم کو رک جانا چاہیے تاکہ یہ مزید مستحکم ہو سکے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیائے قدیم نے ایک وقت میں بعض بہت بڑے فلسفیانہ نظام پیش کیے، جبکہ انسان اپنی ابتدائی منازل پر تھا اور اس پر کم و بیش روایات کا غلبہ تھا مگر ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ پرانی دنیا میں یہ نظام بندی مجرد فکر کا نتیجہ تھی، جو مبہم مذہبی اعتقادات اور روایات کی ترتیب و تنظیم سے آگے نہیں جا سکتی اور اس سے ہمیں زندگی کے ٹھوس حقائق پر گرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ [۹۴]

مزید برآں کہ مذہبی تجربے سے ہی انسانی زندگی کے روحانی الاصل ہونے کا ادراک ہو سکتا ہے جو انسانی وحدت کی نفسیاتی بنیاد فراہم کرے گا۔ علامہ فرماتے ہیں:

انسانی وحدت کی خالص نفسیاتی بنیاد کی تلاش اسی وقت ممکن ہے جب ہم انسانی زندگی کے اپنی اصل میں روحانی ہونے کا ادراک حاصل کریں۔ یہ نئی وفاداریوں کا ایک ایسا تخلیقی ادراک ہو گا جسے باقی رکھنے کے لیے رسوم و رواج کی احتیاج نہیں۔ اس سے انسان اس قابل ہو جائے گا کہ وہ اپنے آپ کو ذہنی وابستگیوں سے آزاد کر لے۔ [۹۵]

علامہ فرماتے ہیں کہ مذہبی تجربے کی اجتماعی یا سماجی سطح، ریاستی سطح پر انسانی تنظیم میں روحانیت کو بروئے عمل لاتا ہے:

فکرِ جدید نے اسلام بلکہ درحقیقت تمام مذاہب کی جو خدمت کی ہے وہ اس تنقید کے حوالے سے ہے جو اس نے فطرتیت یا مادیت پر کی ہے یعنی یہ کہ نرا مادہ کوئی حقیقت نہیں جب تک ہم اس کی جڑوں کی روحانیت کو دریافت نہیں کر لیتے۔ نجس دنیا نام کی کوئی بھی چیز نہیں۔ مادے کی یہ تمام بے کرانی روح کی خود آگاہی کی وسعت پر مشتمل ہے اور جو کچھ بھی ہے مقدس ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اس کو نہایت خوبصورتی سے یوں بیان کیا ہے کہ یہ ساری زمین مسجد ہے۔ چنانچہ اسلام کے نزدیک ریاست انسانی تنظیم میں روحانیت کو بروئے عمل لانے کی ہی ایک کوشش ہے۔ مگر اس مفہوم میں کوئی بھی ریاست جس کی بنیاد محض غلبہ پر نہ ہو اور اس کا مقصد مثالی اُصولوں کو عملی جامہ پہنانا ہو وہ تھیاکریٹک (حکومتِ الٰہیہ) ہوگی۔[۹۶]

آج کے انسان کے لیے مذہبی تجربہ اس لیے بھی ناگزیر اہمیت کا حامل قرار پاتا ہے کہ اسے اپنی بقا کے لیے جن تین چیزوں کی ضرورت ہے وہ روحانی جہت ہی کی حامل ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں:

انسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے: کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص اور ایسے عالمگیر نوعیت کے بنیادی اُصول جو روحانی بنیادوں پر انسانی سماج کی نشوونما میں رہنما ہوں۔[۹۷]

اب یہ ملتِ اسلامیہ کا فرض ہے کہ وہ اپنے منصب کا ادراک کرتے ہوئے اجتماعی سطح پر مذہبی تجربے کو حقیقت میں بدلے اور روحانی جمہوریت کا قیام عمل میں لائے:

قرونِ اولیٰ کے مسلمان جنہوں نے قبل اسلام کے ایشیا کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اس حالت میں نہیں تھے کہ وہ اس بنیادی نظریے کی اصل معنویت کو جان سکیں۔ آج کے مسلمانوں کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں، بنیادی اُصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی از سرِ نو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصدِ حقیقی کو حاصل کریں جس کی تفصیلات تا حال ہم پر پوری طرح واضح نہیں ہیں یعنی روحانی جمہوریت کا قیام۔[۹۸]

۹- مذہبی تجربے کے اثرات ونتائج

علامہ فرماتے ہیں کہ کوئی بھی تجربہ تین سطحوں پر اپنا اظہار کرتا ہے:

مشاہدہ جب زمان میں اپنی گرہیں کھولتا ہے تو وہ خود کو تین درجات میں ظاہر کرتا ہے:

۱- مادی سطح پر ۲- زندگی کی سطح پر ۳- ذہن وشعور کی سطح پر

جو بالترتیب طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے موضوعات ہیں۔[۹۹]
لہٰذا مذہبی تجربہ بھی ان ہی سطحوں پر انحصار کرے گا اور اثرات و نتائج ظاہر کرے گا۔ علامہ کے نزدیک مذہبی تجربے کے اہم ترین اثرات و نتائج شخصیت میں صفات خداوندی کے رنگ کا پیدا ہونا ہے:

اسلام میں مذہبی تجربہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطابق صاحب تجربہ میں خدائی صفات پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے جملوں میں ہوا ہے کہ: "انا الحق" "میں ہی تخلیقی سچائی ہوں" (حلاج) "انا الدھر" "میں وقت ہوں" (محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) "میں قرآن ناطق ہوں" (علیؑ) "میں عظیم الشان ہوں" (بایزید بسطامی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا یہ تجربہ متناہی خودی کے لامتناہی خودی میں گم ہونے کا نام نہیں بلکہ یہ لامتناہی خودی ہے جو متناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی کے اس شعر میں اظہار کرتے ہیں:

علم حق در علم صوفی گم شود
ایں سخن کے باور مردم شود

علم حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور کرائی جا سکتی ہے۔
تقدیر کا اس رویے پر اطلاق خودی کی نفی نہیں بلکہ یہ زندگی اور غیر محدود قوت ہے جو کسی رکاوٹ کو نہیں جانتی۔ وہ ایک انسان کو اطمینان سے اس کی نمازوں کی ادائیگی کے قابل بنا دیتی ہے خواہ اس کے چاروں طرف گولیوں کی بوچھاڑ ہی کیوں نہ ہو۔[۱۰۰]

مذہبی تجربہ ہمیں ایسی حقیقت سے آشنا کرتا ہے جو ہماری ذات کے تنگ دائرے سے باہر موجود ہے۔ اس طرح حقیقت سرمدی ہماری پوری شخصیت اور روح پر حاوی ہو کر ہماری زندگی کو ایک نئے دھارے میں بدل دیتی ہے:

مذہبی شعور کی تشریح و تفہیم اس کے ماخذ کو جنسی تہیجات کا نتیجہ قرار دے کر بھی نہیں کی جا سکتی۔ شعور کی دونوں صورتیں 'جنسی اور مذہبی' زیادہ تر ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں یا دونوں اپنے کردار، مقاصد اور اس طرز عمل کے لحاظ سے جو ان سے مترتب ہوتا ہے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جذب مذہبی کی حالت میں ہم ایک ایسی حقیقت سے آشنا ہوتے ہیں جو ایک مفہوم میں ہماری ذات کے تنگ دائرے سے باہر موجود ہے۔ مگر ماہر نفسیات کے نزدیک جذب مذہبی اپنی شدت کی بنا پر جو ہمارے وجود کی گہرائی میں تہلکہ مچا دیتی ہے لازمی طور پر ہمارے تحت

لاشعور کی کارفرمائی معلوم ہوتی ہے۔ ہر نوع کے علم میں جذب کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ اس کی شدت میں اتار چڑھاؤ سے علم کے موضوع کو اپنی معروضیت میں اتار چڑھاؤ کا سامنا رہتا ہے۔ ہمارے لئے تو وہی حقیقی ہے جو ہماری شخصیت کو ہلا دیتا ہے...... اگر کسی صوفی یا عام انسان کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفس زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے اس کی اور ہماری زندگی ایک نئے دھارے میں بدل جاتی ہے تو اس کا سبب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمدی اپنی تمام تر محسوسیت کے ساتھ اس کی روح پر حاوی ہو گئی ہے۔[۱۰۱]

مذہبی تجربے سے انائیت کا شعور انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے اور حقیقت مطلقہ کو ہماری شہ رگ سے بھی قریب کر دیتا ہے:

یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انائیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔[۱۰۲]

خودی کا اپنی ذات میں مرتکز رہنا اور انفرادیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ مذہبی تجربے سے اسے وہ مقام مل سکتا ہے کہ وہ اپنے بنانے والے کی حیات خالقیہ میں شعور طور پر حصہ لے سکے:

خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ باوجود اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے ردعمل پیش کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے یہ اپنی ذات میں مرتکز رہتی ہے اور انفرادیت کا ایک اپنا ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام اناؤں کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقیہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جو اس کے اردگرد کی اشیاء کو نصیب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقیہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔[۱۰۳]

مذہبی تجربے کے نتیجے میں خودی کی شدت اپنے نقطہ عروج پر پہنچ جاتی ہے حتیٰ کہ اس کا سکون کامل قیامت کی عالمگیر تباہی سے بھی متاثر نہیں ہوتا:

انسان کا اعلیٰ ترین مقام اس کی انفرادیت اور ضبطِ نفس میں بتدریج ارتقاء اور خودی کی فعالیت کی شدت میں اس قدر اضافہ ہے کہ قیامت کے دن سے پہلے کی عالمگیر تباہی بھی اس کی ارتقایاب خودی کے کامل سکون کو متاثر نہیں کر سکے گی۔

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ۔

[الزمر،۳۹:۶۸]

اس دن جب صور پھونکا جائے گا اور وہ سب مر کر گر جائیں گے جو آسمانوں اور زمینوں میں ہیں سوائے ان کے جنہیں اللہ زندہ رکھنا چاہے گا۔

یہ استثنیٰ کس کے لئے ہے؟ یہ صرف ان لوگوں کے لئے ہے جن کی خودی اپنی شدت کے نقطۂ عروج پر ہوگی۔ ترقی کا یہ ارفع مقام صرف اس صورت میں آتا ہے جب خودی اپنے آپ کو مکمل طور پر خود برقرار رکھ سکے گی: اس صورت میں بھی جب خودی کا براہِ راست تعلق سب پر محیط خودی سے ہوگا جیسا کہ قرآن حکیم، رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خودیِ مطلق کے دیدار کے بارے میں کہتا ہے:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی۝ [النجم،۵۳:۱۷]

نہ تو نگاہ ہٹی اور نہ اس نے تجاوز کیا۔

ایک مثالی اور مکمل انسان کا اسلام میں یہی تصور ہے۔ ادبی اسلوب میں اس منظر نامے کا فارسی زبان کے اس شعر میں سب سے بہتر اظہار ہوا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تجلیِ الٰہی کے روبرو ہونے کا تجربہ بیان ہوا ہے۔

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی

خدا کی صفات کے ایک ہی جلوے سے حضرت موسیٰ کے ہوش اڑ گئے جب کہ آپؐ نے خدا کی ذات کو متبسم ہو کر دیکھا۔[۲۰]

۱۰۔ مذہبی تجربے کی جانچ

علامہ کے مطابق مذہبی تجربے کے احکام عقلی معیار پر پورا اترتے ہیں:

وہ حکم جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہو عقلی معیار پر بھی پورا اترتا ہے۔ جب ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجزیہ ایک ایسی آنکھ سے کرتے ہیں جو ترکیبی زاویۂ نگاہ رکھتی ہے تو تمام تجربات کے لیے قطعی بنیاد حکمت اور بصیرت رکھنے والے تخلیقی ارادے کی صورت میں منکشف

ہوتی ہے جسے ہم نے بوجوہ ایک انا کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لئے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور مزید اس کی توضیح یوں کرتا ہے:

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝

[الاخلاص،۱۱۲: ۱-۴]

کہہ دو! اللہ ایک ہے اللہ ہی پر ہر شے کا مدار ہے، نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ اس نے کسی کو جنا اور کوئی نہیں جو اس کی ہمسری کر سکے۔[۱۰۵]

مذہبی تجربہ مسلمانوں کے لیے بالکل طبعی اور فطری تجربہ ہے اور وہ ہر طرح کے تنقیدی تجزیے کے لیے کھلا ہے:

چنانچہ صوفیانہ واردات کیسی ہی غیر معمولی کیوں نہ ہوں وہ ایک مسلمان کے لیے مکمل طور پر طبعی اور فطری تجربہ ہیں جو اسی طرح تنقیدی تجزیے کے لیے کھلا ہے جس طرح انسانی تجربے کے بہت سے دوسرے پہلو۔[۱۰۶]

کسی بھی مذہبی تجربے کی جانچ کے لیے دو معیار ہوں گے عقلی معیار اور نتائجی معیار۔ تاہم کوئی واضح عقلی معیار نہ ہونے کے باعث اسے نتائجی معیار سے ہی پرکھا جائے گا:

اب اگر ایک تصدیق جو انسانی تجربے کے کسی ایسے خاص عالم کی توضیح و تعبیر ہونے کا دعویٰ کرتی ہو، جو میری پہنچ سے باہر ہو اور اسے میرے سامنے تسلیم کرنے کے لئے پیش کیا جائے تو مجھے یہ پوچھنے کا حق حاصل ہے کہ اس کی صداقت کی ضمانت کیا ہے۔ کیا ہمارے پاس کوئی ایسا معیار ہے جو اس کی صداقت ہم پر ظاہر کر دے۔ اگر ذاتی تجربہ ہی اس طرح کی تصدیق کی قبولیت کی اساس ہوتا تو اس صورت میں مذہب چند افراد کی ملکیت ہی ہو سکتا تھا۔ خوش قسمتی سے ہمارے پاس ایسے معیارات ہیں جو ان معیارات سے مختلف نہیں ہیں جن کا اطلاق دوسرے علوم پر بھی ہوتا ہے۔ انہیں میں عقلی اور نتائجی معیارات کہوں گا۔ عقلی معیار سے میری مراد کسی مفروضہ کے بغیر ایک تنقیدی تعبیر و تشریح ہے۔ جس کا مقصد اس امر کی یافت ہے کہ کیا ہماری تعبیرات بالآخر ہمیں اسی حقیقت تک لے جاتی ہیں جو مذہبی تجربے سے ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ نتائجی معیار اس کے ثمرات کے حوالے سے اس کا جائزہ لیتا ہے۔ پہلے معیار کا اطلاق فلسفی کرتے ہیں، دوسرے کا انبیاء۔[۱۰۷]

علامہ اس طرف ہی اشارہ کرتے ہیں کہ تا حال جدید نفسیات ایسا کوئی معیار دینے سے

عاجز ہے جو مذہبی تجربے کو جانچ سکے:

> بعینہٖ تا حال کوئی ایسا سائنسی معیار بھی موجود نہیں جو مذہبی تجربے کے لیے استعمال کیا جا سکے۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں اس بات کو محسوس کیا ہے کہ اسے صوفیانہ شعور کے مشمولات کا بڑی احتیاط سے مطالعہ کرنا چاہیے مگر ہم ابھی تک اس مقام پر نہیں پہنچے کہ کسی سائنسی منہاج سے شعور کی ورائے عقل حالتوں کے مشمولات کا تجزیہ کر سکیں۔ [۱۰۸]

آج کے انسان کی اس فکری تنگ دامانی اور علمی و فکری درماندگی کے باعث علامہ اس امر کی ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ اسلام کی تفہیم و تعبیر کے دیگر میادین کے علاوہ ایک اہم پہلو یہ بھی ہے جو غور و فکر اور تحقیق و جستجو کا متقاضی ہے کہ ہم اپنے اسلاف کے چھوڑے ہوئے انتہائی وقیع ورثے سے روشنی لیتے ہوئے ایسا طریق کار وضع کرنے کی کوشش کریں جو مذہبی تجربہ کی جانچ کر سکے اور اپنی ثقاہت کے لحاظ سے سائنسی معیارات پر بھی پورا اترتا ہو۔ علامہ فرماتے ہیں:

> چونکہ ہمارے پاس ابھی تک کوئی ایسا سائنسی طریق کار نہیں ہے جو اس نوعیت کے تجربات کا مطالعہ کر سکے جن پر مثلاً حلاج کے دعوے کی بنیاد ہے ہم علم کے سرچشمے کی حیثیت سے ان کے اندر پنہاں امکانات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے اور نہ ہی الہیاتی نظام کے وہ تصورات جو عملی طور پر ایک مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں میں بیان کئے جاتے ہیں ان افراد کے لئے مددگار ہو سکتے ہیں جو ایک مختلف قسم کے فکری و ذہنی پس منظر کے مالک ہوں۔ لہٰذا آج کے مسلمان کے سامنے کرنے کا کام بہت زیادہ ہے۔ اسے چاہئے کہ ماضی سے مکمل طور پر رشتہ توڑے بغیر پورے نظام اسلام کے بارے میں دوبارہ تفکر و تدبر کرے۔ ...... ہمارے سامنے اب صرف یہی راستہ رہ گیا ہے کہ ہم جدید علوم کے لئے احترام کا لیکن بے لاگ رویہ رکھیں اور ان علوم کی روشنی میں اسلام کی تعلیمات کا مطالعہ کریں اگرچہ نتیجتاً ہمیں اپنے سے پہلے لوگوں سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ [۱۰۹]

موجود فکری اور روحانی ورثے کے بارے میں علامہ کے ملاحظات کی معنویت کو واضح کرنے کے لیے یہاں ہم حضرت مجدد الف ثانی کے ایک مکتوب کا حوالہ دے رہے ہیں جو آپ نے اپنے ایک مرید کے مذہبی تجربے کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا:

> میرے فرزند نے پوچھا تھا کہ اس راہ کا سالک مقامات عروج میں کبھی اپنے آپ کو وانبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے مقامات میں پاتا ہے۔ بلکہ بعض اوقات یوں محسوس کرتا ہے کہ ان

مقامات سے بھی بلند چلا گیا ہے۔ اس معنی کا راز کیا ہے۔ حالانکہ سب کا اس بات پر اتفاق اور اجماع ہے کہ فضیلت انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے لئے ہے۔ اولیاء جو کچھ حاصل کرتے ہیں یا ولایت کے مقامات تک پہنچتے ہیں، انہی کی متابعت سے پہنچتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے وہ مقامات ان مقامات عروج کی نہایت نہیں ہیں۔ بلکہ ان بزرگواروں کا عروج ان مقامات سے کئی مرتبہ بلند ہے۔ کیونکہ وہ مقامات ان اسمائے الٰہی جل شانہ سے مراد ہیں جو ان کے تعینات کے مبادی اور حضرت حق تعالیٰ کی طرف سے فیوض کے وسیلے ہیں۔ کیونکہ حضرت ذات کو اسماء کے وسیلے کے بغیر اس عالم کے ساتھ کچھ مناسبت نہیں ہے۔ اور غنا کے سوا کوئی نسبت حاصل نہیں ہے۔ آیت کریمہ ان اللہ غنی عن العالمین (اللہ جہان والوں سے غنی ہے) اس معنی پر گواہ ہے اور جب یہ بزرگوار مراتب عروج سے نزول فرماتے ہیں اور اوپر کے انوار کو اپنے ساتھ لے کر نیچے آتے ہیں تو ان اسماء میں ان کے مرتبوں کے اختلاف کے بموجب جو ان کے طبعی مقامات کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں، اقامت فرماتے ہیں اور وطن بنا لیتے ہیں۔ پس اگر کوئی ان کو قرار پذیر ہونے کے بعد ڈھونڈے تو ان کو انہی اسماء میں پائے گا۔ پس وہ بلند استعداد والا جو حضرت ذات کی طرف متوجہ ہے ناچار عروج کے وقت ان اسماء میں پہنچے گا اور اس جگہ اوپر کو گزر جائے گا۔ الا ماشاءاللہ لیکن جب وہ سالک اوپر سے نیچے آئے گا اور اس اسم میں جو اس کے وجودی تعین کا مبدا ہے نزول کرے گا تو وہ اسم ذات ان اسموں سے جو انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے مقامات ہیں بہت نیچے ہوگا اور اس جگہ مقامات کا فرق ظاہر ہو جائے گا کیونکہ افضلیت کا مدار اس بات پر ہے کہ جس کا مقام بلند ہے وہی افضل ہے۔ اور جب تک سالک اپنے اسم میں واپس نہ آئے اور اپنے اسم کو ان اسموں سے نیچے معلوم نہ کرے وہ ان بزرگواروں کی افضلیت کو ذوق و حال کے طور پر معلوم نہیں کر سکتا۔ بلکہ تقلید کے طور پر ان کو افضل کہتا ہے اور پہلے یقین پر ان کی اولیت کا حکم کرتا ہے۔ لیکن اس کا وجدان و ذوق اس کے حکم کا مکذب ہوتا ہے۔ ایسے وقت میں بارگاہ الٰہی میں التجا اور زاری اور عجز و نیاز کرنا ضروری ہے تاکہ اصل حقیقت ظاہر ہو جائے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سالکوں کے قدم پھسل جاتے ہیں۔[۲۷]

اس مکتوب کو پڑھ کر یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں:

☆ سالک کے مقامات عروج کی طرف بڑھنے کا مفہوم کیا ہے؟

☆ اسمائے الٰہی سے مراتب کا تعین کس طرح ہوتا ہے اور وہ کس طرح فیض الٰہی کا وسیلہ ہیں؟

☆ ذاتِ حق کی اسماء کے ذریعے عالم سے کس طرح کی مناسبت ہے؟

☆ سالک کا مراتب عروج ونزول کے بارے میں ادراک اضافی کیوں ہے اور حتمی کیوں نہیں؟

☆ مراتب کا ادراک کس طرح ذوق وحال پر مبنی ہے؟

☆ راہِ طریقت، جو کلیتاً طلب حق کی راہ ہے، میں لغزش میں مبتلا ہونے کی کیا صورتیں ہیں کہ سالک ان سے محفوظ رہنے کا اہتمام کرے؟

اسی طرح مختلف اصطلاحات مثلاً نفس، خفی، سر، اخفی، عالم امر وغیرہ کی بھی تعبیر ضروری ہے تاکہ ذہن جدید ان کی معنویت سے استفادہ کر سکے۔ علامہ نے بھی حضرت مجدد کے ایک مکتوب کا ذکر کرتے ہوئے عالم امر کو رہنمائی دینے والی توانائی کی دنیا کہا ہے۔[۲۱]

علامہ نے جس انداز سے مذہبی تجربے کی معنویت، اس کی انفرادی واجتماعی سطح پر اہمیت، طریق کار، جانچ پرکھ اور اس سے متعلق دوسرے پہلوؤں کو اجاگر کر کے ایمانی حقائق کو استدلال پر مبنی اساس فراہم کی ہے اس سے دورِ جدید کے لیے خطبات کی معنویت واضح ہوتی ہے۔ علامہ نے جس طرح ذہن جدید کی مشکلات کو پیش نظر رکھ کر اسلام کی بنیادی تعلیمات کی تفہیم اور ایمانی ایقان اور شرحِ صدر کے ساتھ ان پر عمل پیرا ہونے کے امکانات کی نشاندہی کی ہے بلاشبہ وہ مستقبل کے مسلم علمائے الٰہیات کے لیے ایک راہِ عمل کا تعین کرتے ہیں۔ تاہم اس وقت اہم ترین چیلنج یہ درپیش ہے کہ کس طرح الوہی رہنمائی کے بارے میں وہ شرحِ صدر اور ایمانی ایقان بحال ہو جو ہماری تہذیبی بقا اور تسلسل کے لیے ضروری ہے۔

علامہ کے مطابق مذہبی تجربے کا وقوع عبادت سے ممکن ہوگا جو فی الاصل آیات الٰہی کی روحانی تجلی کے حصول کا ذریعہ ہے۔[۲۲] سو مذہبی تجربہ ظاہری آیات سے بھی وقوع پذیر ہو سکتا ہے اور باطنی آیات سے بھی۔ تاہم دونوں صورتوں میں اس کا مقصود ایک ہی ہے کہ سالک ایقان کی منزل کو حاصل کر لے۔ ظاہری آیات کی صورت میں آیاتِ آفاق مذہبی تجربے کے حصول کا ذریعہ ہوں گی جیسا کہ حضرت مجدد فرماتے ہیں:

> اوّل عقاید کا درست کرنا ضروری ہے۔ اور اس امر کی تصدیق سے جو تواتر وضرورت کے طور پر دین سے معلوم ہوا ہے چارہ نہیں ہے۔ دوسرے ان باتوں کا علم وعمل ضروری ہے جن کا متکفل علم فقہ ہے۔ اور تیسرے طریقہ صوفیہ کا سلوک بھی درکار ہے۔ نہ اس غرض کے لیے کہ غیبی صورتیں

اور شکلیں مشاہدہ کریں۔ اور نوروں اور رنگوں کا معائنہ کریں۔ حسی صورتیں اور انوار کیا کم ہیں کہ کوئی ان چھوڑ کر ریاضتوں اور مجاہدوں سے غیبی صورتوں اور انوار کی ہوس کرے۔ حالانکہ یہ حسی صورتیں اور انوار اور وہ غیبی صورتیں اور انوار دونوں حق تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اور حق تعالیٰ کے صانع ہونے پر روشن دلیلیں ہیں۔ چاند و سورج کا نور جو عالم شہادت سے ہے ان انوار سے جو عالم مثال میں دیکھیں کئی گنا زیادہ ہے۔ لیکن چونکہ یہ دید دائمی ہے اور خاص و عام اس میں شریک ہیں اس لئے اس کو نظر اور اعتبار میں نہ لا کر انوار غیبی کی ہوس کرتے ہیں۔ ہاں

آبے کہ رود پیش درت تیرہ نماید

''جو پانی تیرے دروازے کے سامنے سے گزرتا ہے وہ تجھے کالا نظر آتا ہے۔''

طریق صوفیہ کے سلوک سے مقصود یہ ہے کہ معتقدات شرعیہ میں یقین زیادہ حاصل ہوجائے۔ تا کہ استدلال کی تنگی سے کشف کے میدان میں آجائیں۔ [۱۱۳]

گویا اس طرح زندگی کے تمام امور، عمرانی روابط اور شب و روز میں قدرت الٰہیہ کی کارفرمائی سالک کا مشاہدہ بن جائے گا جبکہ باطنی آیات کی صورت میں آیات انفس مذہبی تجربے کے حصول کا ذریعہ ہوں گی حضرت مجدد فرماتے ہیں:

طریق صوفیہ پر سلوک کرنے سے مقصود یہ ہے کہ معتقدات شرعیہ کا جو ایمان کی حقیقت ہیں زیادہ یقین حاصل ہوجائے۔ اور فقہیہ احکام کے ادا کرنے میں آسانی میسر ہو۔ نہ کہ اس کے سوا کچھ اور امر۔ کیونکہ رویت کا وعدہ آخرت میں ہے اور دنیا میں البتہ واقع نہیں ہے۔ وہ مشاہدات اور تجلیات جن کے ساتھ صوفیہ خوش ہیں۔ وہ صرف ظلال سے آرام پانا اور شبہ و مثال سے تسلی حاصل کرنا ہے۔ حق تعالیٰ وراء الوراء ہے۔

عجب کاروبار ہے کہ اگر ان کے مشاہدات اور تجلیات کی حقیقت پوری پوری بیان کی جائے تو یہ ڈر لگتا ہے کہ اس راہ کے مبتدیوں کی طلب میں فتور اور ان کے شوق میں قصور پڑ جائے گا۔ اور ساتھ ہی اس بات کا بھی ڈر ہے کہ اگر باوجود علم کے کچھ بھی نہ کہے تو حق باطل کے ساتھ ملا رہے گا۔ [۱۱۴]

انفرادی طور پر اس حال سے متصف افراد ہی اجتماعی طور پر علامہ کے مذہبی تجربے کے تصور کو روبہ عمل کرنے کے قابل ہوں گے کہ وہ اجتماعی روحانی اساس کی تلاش اور روحانی جمہوریت کے قیام کو ممکن بنا سکیں۔

الغرض یہ مذہبی تجربہ ہی ہے جس کے حاصلات، اگر وہ کما حقہ حاصل ہوں، فرد کو تیقن اور ایمانی حقائق کے بارے میں شرح صدر عطا کرتے ہیں اور وہ اس قابل ہو سکتا ہے کہ وہ اجتماعی روحانی اساس کو تلاش کرے اور روحانی جمہوریت کے قیام کو عملاً ممکن بنا سکے۔ علامہ نے مذہبی تجربے کے مختلف پہلوؤں کو ممکنہ حد تک واضح اور روشناس کرنے کی سعی فرمائی ہے، جو ہمارے فکری ورثے میں ایک نادر اضافہ اور مستقبل کے لیے ایک لائحہ عمل کا تعین ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱- شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ مجموعہ مکاتیب اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۵۷۔

۲- محمد عبداللہ چغتائی، علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر، مشمولہ متعلقات خطبات اقبال، از ڈاکٹر سید عبداللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۲۱۔

۳- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، اقبالیات تفہیم و تجزیہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۵۲-۵۳۔

4- Science does not care whether its electron is a real entity or not. It may be a mere symbol, a mere convention.(Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.145)

5- The fatalism implied in this attitude is not negation of the ego as Spengler seems to think; it is life and boundless power which recognizes no obstruction, and can make a man calmly offer his prayers when bullets are showering around him. (Reconstruction, p.88)

6- Allama Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam;*

1- ibid, pp-63, 69, 90; 2- ibid, pp-26; 3- ibid, pp-4, 20, 20, 20; 4- ibid, pp-72; 5- ibid, pp-37, 37, 38, 38, 40, 40, 41, 42, 42, 42, 42, 43, 43, 43, 47, 47, 48, 61, 61, 61, 80, 80, 81, 81, 81, 110; 6- ibid, pp-98, 145; 7- ibid, pp-146; 8- ibid, pp-94, 101; 9- ibid, pp-12, 12, 12, 13, 13, 13, 14, 20, 20, 21, 34, 34, 72, 101, 145; 10- ibid, pp-15, 41; 11- ibid, pp-Xxi, 77, 82, 101, 102, 153, 17, 38, 39, 47; 12- ibid, pp-xxi; 13. ibid, pp-4, 4, 14, 14, 14, 14, 14, 15, 15, 16, 16, 17, 18, 101, 101, 101, 101; 14- ibid, pp-101; 15- ibid, pp-156; 16. ibid, pp-14, 16, 149; 17- ibid, pp-150; 18. ibid, pp-101, 101; 19- ibid, pp-110; 20- ibid, pp-21, 149; 21- ibid, pp-125, 138; 22- ibid, pp-101; 23- ibid, pp-13; 24- ibid, pp-90; 25- ibid, pp-Xxi, 1, 7, 13, 13, 14, 20, 21, 23, 26, 50, 87, 99, 99, 114, 145, 145, 152; 26-ibid, pp-15; 27- ibid, pp-150, 155, 26, 26; 28. ibid, pp-15, 16; 29-ibid, pp-110; 30- ibid, pp-36; 31- ibid, pp-153, 109, 109, 110; 32. ibid, pp-95; 33- ibid, pp-13; 34- ibid, pp-99, 99, 100; 35- ibid, pp-87.

7- But regarded as logical proofs, I am afraid, they are open to serious criticism and further betray a rather superficial interpretation of experience. (Reconstruction, p.23)

8- But we must not forget that what is called science ... and each running away with a piece of its flesh. (Reconstruction, p.33-34)

9- Thus religion, which demands the whole of Reality ... and their application is relative to the level of experience to which they are applied. (Reconstruction, p.34)

10- Thus, wholly overshadowed by the results of his intellectual activity, the modern man has ceased to live soulfully, i.e. from within. In the domain of thought he is living in open conflict with himself; and in the domain of economic and political life he is living in open conflict with others.(Reconstruction, p.148)

11- The total-Reality, which enters our awareness ... Nor is there anything irreverent in critically examining this region of human experience. (Reconstruction, p.13)

12- No doubt, religious beliefs and dogmas have a metaphysical significance; ... religion aims at reaching the real significance of a special variety of human experience. (Reconstruction, p.20)

13- The technique of medieval mysticism by which religious life, ... which has lost its spiritual unity by its inner conflict of religious and political values. (Reconstruction, p.149)

14- The function of Sufism in Islam has been to systematize mystic experience; though it must be admitted that Ibn Khaldūn was the only Muslim who approached it in a thoroughly scientific spirit. (Reconstruction, p.101-102)

15- This verse embodies one of the deepest thoughts in the Qur'an ... the way in which the problem of time and space presented itself to Muslim thinkers, especially the Ash'arite. (Reconstruction, p.105)

16- The work of later mystics and non-mystic rationalists forms an exceedingly instructive chapter in the history of our culture, ... which rendered the various theological movements in Islam less fruitful than they might have been in a different age. (Reconstruction, p.2-3)

17- The rise and growth of ascetic Sufism, ... (Appearance and Reality) created an attitude of indifference to all that applies to Appearance and not to Reality. (Reconstruction, p.119)

18- All that I mean to suggest is that the immediacy of our experience in the mystic state is not without a parallel. It has some sort of resemblance to our normal experience and probably belongs to the same category (Reconstruction, p.16)

19- The incommunicability of mystic experience is due to the fact ... and temporal aspects of the same unit of inner experience. (Reconstruction, p.17)

20- Mystic states are more like feeling than thought. ... but the content itself cannot be so transmitted. (Reconstruction, p.16)

21- No doubt, religious beliefs and dogmas have a metaphysical significance; ... religion aims at reaching the real significance of a special variety of human experience. (Reconstruction, p.20)

22- Personally, I believe that the ultimate character of Reality is spiritual.(Reconstruction, p.31)

23- It appears to me that time regarded as a fourth dimension of space really ceases to be time. (Reconstruction, p.32)

24- And since time is the distance separating events in order of succession ... as a year is incommensurable with St. Petersburg. (Reconstruction, p.32)

25- And the possession of a career means that the sources of its activity cannot be explained ... which must be regarded as a kind of fixed behaviour formed during a long course of evolution. (Reconstruction, p.35-36)

26- Reality is, therefore, essentially spirit. But, of course, there are degrees of spirit. In the history of Muslim thought the idea of degrees of Reality appears in the writings of Shih"buddān Suhrawardā Maqtēl. (Reconstruction, p.57)

27- Modern Atomism is, however, unique. ... That is how the modern man's secret despair hides itself behind the screen of scientific terminology. (Reconstruction, p.146-148)

28- The concept of 'cause', ... but the behaviour of the organism is essentially a matter of inheritance and incapable of sufficient explanation in terms of molecular physics. (Reconstruction, p.34)

29- Life is, then, a unique phenomenon and the concept of mechanism is inadequate for its analysis. (Reconstruction, p.35)

30- The truth is that the causal chain wherein we try to find ... the ego understands and masters its environment, and thereby acquires and amplifies its freedom. (Reconstruction, p.86)

31- Yet it is surprising to see that the unity of human consciousness which constitutes the centre of human personality never really became a point of interest in the history of Muslim thought. (Reconstruction, p.77)

32- In its deeper movement, however, thought is capable of reaching an immanent Infinite ...... Both Kant and Ghaz"lā's failed to see that

thought, in the very act of knowledge, passes beyond its own finitude. (Reconstruction, p.5)

33- Its movement becomes possible only because of the implicit presence in its finite individuality of the infinite, ... It is a mistake to regard thought as inconclusive, for it too, in its own way, is a greeting of the finite with the infinite. (Reconstruction, p.5)

34- The ego reveals itself as a unity of what we call mental states. ...... It fundamentally differs from the unity of a material thing; for the parts of a material thing can exist in mutual isolation. Mental unity is absolutely unique. (Reconstruction, p.79)

35- God Himself cannot feel, judge, and choose for me when more than one course of action are open to me. ...... that we express by the word 'I', and it is here that the great problem of psychology begins to appear. What is the nature of this 'I'? (Reconstruction, p.80)

36- To the Muslim school of theology of which Ghazz"lâ is the chief exponent,15 the ego is a simple, ... My recognition of you is possible only if I persist unchanged between the original perception and the present act of memory. (Reconstruction, p.80)

37- Whatever may be our view of the self - feeling, self-identity, soul, will - it can be examined ... and is powerful enough to extract from Professor Bradley the reluctant admission of its reality. (Reconstruction, p.78-79)

38- Yet the interpretation of our conscious experience is the only road by which we can reach the ego, ... Even if we regard the basis of soul-life as purely physical, it by no means follows that the emergent can be resolved into what has conditioned its birth and growth. (Reconstruction, p.81-85)

39- Nor is there any reason to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. ...... In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect. (Reconstruction, p.2)

40- There is, however, one important difference between Ghaz"lâ's and Kant. Kant, ... that thought must necessarily simulate finitude and inconclusiveness because of its alliance with serial time. (Reconstruction, p.4)

41- But Professor Hocking's passage just quoted has a wider scope ...... thus create its own difficulty by regarding them as mutually isolated. There is a sense in which the word is also revealed. (Reconstruction, p.18)

42- Religion is not a departmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man. (Reconstruction, p.2)

43- The more constructive among the Ash'arite thinkers were no doubt on the right path ...... scientific or religious - complete independence of thought from concrete experience is not possible. (Reconstruction, p.3-4)

44- Religion, in its more advanced forms, rises higher than poetry. ...... Religion can hardly afford to ignore the search for a reconciliation of the oppositions of experience and a justification of the environment in which humanity finds itself. (Reconstruction, p.1-2)

45- According to Bergson, then, Reality is a free unpredictable, creative, ... They form a unity. Thought, therefore, in its true nature, is identical with life. (Reconstruction, p.41-42)

46- Consciousness may be imagined as a deflection from life .... we are apt to take this combination as the ultimate ground of spiritual energy. (Reconstruction, p.33)

47- I hope I have made it clear to you that the ontological and the teleological arguments ...... This I propose to do in the present lecture. (Reconstruction, p.25-26)

48- I have now explained to you how it is possible philosophically to justify the Islamic conception of God. ...... it seeks a more intimate knowledge of and association with the object of its pursuit. (Reconstruction, p.70-71)

۴۹- علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال، (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۵۳۰۔

۵۰- فکر کے کردار کے حوالے سے خواجہ محمد عبدالرحمٰن چھوہروی فرماتے ہیں:

اَللّٰھُمَّ صَیِّرْنِیْ لَطِیْفًا بِحَیْثُ یَنْفُذُ فِکْرِیْ وَ تَصَرُّفِیْ فِیْ کُلِّ لَطِیْفٍ اَکْثَرَ مِنْ اَنْ یُّحَسَّ وَارْکُزِ النُّوْرَ الْفَرْعِیَّ الْحَاصِلَ مِنْ فَیْضَانِ بَرَّاقَۃِ رُوْحِیْ فِیْ کُلِّ ظُلْمَانِیٍّ وَّ نُوْرَانِیٍّ مِنْ غَیْرِ فَقْدِ خَاصِیَّۃٍ مَّوْھُوْبَۃٍ مِّنْ حَضْرَتِکَ فَسَخِّرْلِیْ کُلَّ شَجَرٍ وَّ مَدَرٍ بِحَیْثُ اُشَاھِدُکَ فِیْہِ مِنْ غَیْرِ عَائِقٍ تَشَخُّصِہٖ وَ صَلَابَتِہٖ اٰمِیْن۔

[خواجہ محمد عبدالرحمٰن چھوہروی، مجموعہ صلوات الرسول، بنگلہ دیش پریس چاٹگام، ج ۲۵، ص ۳۳-۳۴]

اے اللہ! مجھے اتنا لطیف بنا دے کہ میرا فکر اور تصرف ہر لطیف میں محسوس کیے جانے سے بھی زیادہ (سرعت و موثریت کے ساتھ) نافذ ہو جائے۔ اور میری روح کی چمک کے فیضان سے حاصل ہونے والے میرے فرعی نور کو ہر ظلمانی اور روحانی میں اتار دے اس طرح کہ اس سے تیری بارگاہ سے عطا ہونے والی کوئی خاصیت بھی ختم نہ ہو۔ پس میرے لئے ہر پودے (جاندار) اور پتھر (بے جان) کو اس طرح مسخر فرما دے کہ میں اس کے تشخص یا سختی کے حائل و مانع ہوئے بغیر اس میں تیری جلوہ نمائی کو دیکھ لوں۔ آمین!

۵۱۔ جاوید اقبال، زندہ رود، اقبال اکادمی پاکستان مع سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص ۳۳۱۔

52- The eye of God sees all the visibles, and His ear hears all the audibles in one indivisible act of perception. ...... 'Mother of Books'36 in which the whole of history, freed from the net of causal sequence, is gathered up in a single super-eternal 'now'. (Reconstruction, p.60-61)

53- In Him thought and deed, the act of knowing and the act of creating, are identical. (Reconstruction, p.62)

54- Divine knowledge must be conceived as a living creative activity to which the objects that appear to exist in their own right are organically related. (Reconstruction, p.63)

55- But we must not forget that the words proximity, contact, and mutual separation which apply to material bodies do not apply to God. ...... this contact except by positing some kind of space which befits the subtleness of the soul. (Reconstruction, p.108)

56- Thus, there is nothing static in my inner life; all is a constant mobility, an unceasing flux of states, ... On the analogy of our conscious experience, then, the universe is a free creative movement. (Reconstruction, p.38-41)

57- The most orthodox and still popular school of Muslim theology, ... The rise and growth of atomism in Islam - the first important indication of an intellectual revolt against the Aristotelian idea of a fixed universe (Reconstruction, p.54)

58- Professor Whitehead describes the universe, not as something static ......'And it is He Who hath ordained the night and the day to succeed one another for those who desire to think on God or desire to be thankful' (25:62). (Reconstruction, p.36-37)

59- The idea, however, does not mean that mystic experience, which qualitatively does not differ from the experience of the prophet, has now ceased to exist as a vital fact. (Reconstruction, p.101)

60- Indeed the evolution of life shows that, though in the beginning the mental is dominated by the physical ...... and is described by the Qur'"n, as 'the First and the Last, the Visible and the Invisible.' (Reconstruction, p.85)

61- Thus, there is nothing static in my inner life; all is a constant mobility, an unceasing flux of states, ... On the analogy of our conscious experience, then, the universe is a free creative movement. (Reconstruction, p.38-41)

62- The question for us outsiders is to find out an effective method of inquiry ... was the first to seriously approach this side of human psychology and

reached what we now call the idea of the subliminal self. (Reconstruction, p.150)

63- Thus a comprehensive philosophical criticism of all the facts of experience on its efficient ...... which religion describes as prayer - one of the last words on the lips of the Prophet of Islam. (Reconstruction, p.48-49)

64- Shall we, then, say no or yes to the trust of personality with all its attendant ills? ...... And this point of view is perfectly justifiable in view of the ultimate motive of prayer. (Reconstruction, p.70-71)

65- psychologically speaking, prayer is instinctive in its origin. ...... besides its cognitive value, is further indicative of the aspiration to realize this essential unity of mankind as a fact in life by demolishing all barriers which stand between man and man. (Reconstruction, p.71-75)

66- Indeed Islam recognizes a very important fact of human psychology. ...... Prayer in Islam is the ego's escape from mechanism to freedom. (Reconstruction, p.87)

67- And how to make the soul grow and save it from corruption? By action: ...... a change in the ego's attitude towards time and space. There is nothing improbable in it. (Reconstruction, p.95)

68- However, the ego must continue to struggle until he is able to gather himself up ...... 'Man saith: "What! After I am dead, shall I in the end be brought forth alive?" Doth not man bear in mind that We made him at first when he was nought?' (19:66-67). (Reconstruction, p.96)

69- Life is one and continuous. Man marches always onward to receive ever fresh illuminations ... Every act of a free ego creates a new situation, and thus offers further opportunities of creative unfolding. (Reconstruction, p.98)

70- The highest point in the scale of spatial freedom is reached by the human soul ... we reach the Divine space which is absolutely free from all dimensions and constitutes the meeting point of all infinities. (Reconstruction, p.109)

71- Reconstruction, p.143-144

72- Broadly speaking religious life may be divided into three periods. ...... the question of the possibility of religion as a form of higher experience is a perfectly legitimate one and demands our serious attention. (Reconstruction, p.143-146)

73- The basic perception from which religious life moves forward is the present slender unity of the ego, ... How glorious to burnish one's ego. Such being is real being; Or else thy ego is a mere ring of smoke! (Reconstruction, p.152-157)

۷۴۔ صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب فضل من استبرا لدینہ، رقم الحدیث ۵۲۔

۷۵۔ واعلموا ان الله لا یستجیب دعاءً من قلب غافل لاہ۔ [الجامع الترمذی، حدیث ۳۴۷۹]

جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور بے پرواہ دل کی دعا قبول نہیں فرماتا۔

اللّٰهم انّی اعوذبک من قلب لا یخشع۔ [ایضاً، حدیث ۳۴۹۲]

اے اللہ! میں تیری پناہ چاہتا ہوں ایسے دل سے جو ڈرنے والا نہ ہو۔

۷۶۔ جنید بغدادیؒ (م ۲۹۶ھ) کا قول ہے:

قلب العارف طاهر من كل دنس لانه يلاحظ ربه في كل نفس۔ [ابونصر السراج، کتاب اللمع فی التصوف، مدوّن: نکلسن، لیدن، ص ۶۵۰]

عارف کا دل ہر قسم کی میل کچیل سے پاک ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ ہر سانس میں اپنے پروردگار کا ملاحظہ کرتا ہے۔

۷۷۔ ابونصر السراج (م: ۳۷۸ھ) فرماتے ہیں:

ليس له نهاية لان المقصود ليس له غاية و هو علم الفتوح يفتح الله تعالىٰ على قلوب اولياءه في فهم كلامه و مستنبطات خطابه۔ [ابونصر السراج، کتاب اللمع فی التصوف، ص ۱۹۹]

اس علم کا کوئی کنارہ نہیں ہے کیونکہ اس کے مقصود کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہ علم الفتوح ہے اللہ تعالیٰ اپنے اولیاء کے قلوب کو اپنے کلام کو سمجھنے اور اپنے خطاب سے نتائج اخذ کرنے کے لیے کھول دیتا ہے۔

۷۸۔ ابوبکر محمد الکلاباذیؒ فرماتے ہیں:

الايمان في الظاهر و الباطن ، الباطن شيء واحد وهو القلب، الظاهر اشياء مختلفه۔ [ابوبکر محمد الکلاباذیؒ، التعرف لمذهب اهل التصوف، دار احیاء الکتب العربیہ، قاہرہ، ۱۹۶۰ء، ص ۸۰]

ایمان کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے، باطن میں ایک ہی شے ہے اور وہ قلب ہے، اور ظاہر میں وہ مختلف اشیاء ہیں۔

التعرف میں ہی لکھتے ہیں:

عبدالواحد بن زید نے کہا کہ میں نے حسنؓ سے علم باطن کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے کہا کہ میں نے حذیفہ بن یمانؓ سے علم باطن کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے علم باطن کے بارے میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا: میں نے جبریلؑ سے علم باطن کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے علم باطن کے بارے میں پوچھا تو فرمان ہوا:

هو سرّ من سرّي. اجعله في قلب عبدي. لا يقف عليه احد من خلقي. [ابوبکر محمد

الکلاباذیؒ، التعرف لمذھب اھل التصوف، دار احیاء الکتب العربیہ، قاہرہ، ۱۹۶۰ء، ص ۸۷]
وہ میرے رازوں میں سے ایک راز ہے، میں اسے اپنے بندے کے قلب میں رکھتا ہوں، میری خلق میں سے کوئی اس سے اپنے طور سے آگاہ ہونے پر قادر نہیں ہو سکتا۔

۷۹۔ علی بن عثمان ہجویری، کشف المحجوب، تدوین، محمد حسین تسبیحی، مرکز تحقیقات فارسی، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء، ص ۳۸۷ تا ۴۰۱۔

۸۰۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کا فرمان ہے: ویحک انت لسانک یتقی و قلبک یفجر و لسانک یشکر و قلبک یعترض۔ [شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ، الفتح الربانی و الفیض الرحمانی، شرکۃ مکتبۃ و مطبعۃ مصطفی الحلبی واولادہ، قاہرہ، ۱۹۶۰ء، ص ۵]
افسوس تجھ پر کہ تیری زبان سے تقویٰ ظاہر ہوتا ہے اور تیرا قلب فجور میں مبتلا ہے اور زبان سے اظہار شکر ہوتا ہے اور تیرے قلب سے اعتراض اٹھ رہا ہے۔

۸۱۔ آپ قلب کی حیات کے بارے میں فرماتے ہیں:
کلکم موتی القلوب احیاء النفوس و الاھویۃ طالبون الدنیا، حیاۃ القلوب بالخروج من الخلق و القیام مع الحق عز و جل۔ [ایضاً، ص ۱۳]
لوگو! تمہارے قلوب مردہ ہیں اور تمہاری خواہشات اور نفوس زندہ ہیں، تم دنیا کے طلب گار ہو۔ قلوب کی حیات مخلوق کو چھوڑ دینے اور حق تعالیٰ کے ساتھ کھڑے ہونے میں ہے۔

۸۲۔ عین القلب کا ذکر کرتے ہوئے شیخ عبدالقادر جیلانیؒ فرماتے ہیں:
کشفت الحجب عن اعین قلوبھم فراؤ ما فی الغیب راؤ ما لا یمکنھم شرحہ۔ [ایضاً، ص ۷۲]
ان کے قلوب کی آنکھوں سے پردے ہٹا دیے جاتے ہیں، پھر وہ ان غیبی امور کو دیکھ لیتے ہیں، وہ ایسا کچھ دیکھتے ہیں جن کا بیان ممکن نہیں ہے۔

۸۳۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:
علم المکاشفۃ فھو عبارۃ عن نور یظھر فی القلب عند تطھیرہ و تزکیتہ من صفاتہ المذمومۃ۔ [ابوحامد الغزالی، احیاء علوم الدین، دار الکتاب، بیروت، ص ۳۱]
علم مکاشفہ ایک طرح کے نور سے عبارت ہے، جو مذموم صفات سے پاکیزگی اور تزکیہ حاصل کرنے کے بعد قلب میں ظاہر ہوتا ہے۔

۸۴۔ امام غزالیؒ لکھتے ہیں:
اعلم ان العلوم التی لیست ضروریۃ و انما تحصل فی القلب فی بعض الاحوال تختلف الحال فی حصولھا فتارۃ تھجم علی القلب کانہ القی فیہ من حیث لا یدری وتارۃ تکتسب بطریق الاستدلال والتعلیم. فالذی یحصل لا بطریق الاکتساب وحیلۃ

الدلیل یسمی الهاماً، والذی یحصل بالاستدلال یسمی اعتباراً واستبصاراً. ثم الواقع فی القلب بغیر حیلة وتعلم واجتهاد من العبد ینقسم الی ما لا یدری العبد انه کیف حصل ومن این حصل؟ والی ما یطلع معه علی السبب الذی منه استفاد ذلک العلم، وهو مشاهدة الملک الملقی فی القلب. والاوّل: یسمی الهاماً ونفثاً فی الروع، الثانی: یسمی وحیاً ویختص به الاولیاء والاصفیاء. والذی قبله، وهو المکتسب بطریق الاستدلال، یختص به العلماء. وحقیقة القول فیه ان القلب مستعد لان تنجلی فیه حقیقة الحق فی الاشیاء کلها، وانما حیل بینه وبینها بالاسباب الخمسة التی سبق ذکرها. فهی کالحجاب المسدل الحائل بین مراة القلب وبین اللوح المحفوظ الذی هو منقوش بجمیع ما قضی الله به الی یوم القیامة. وتنجلی حقائق العلوم من مراة اللوح فی مراة القلب یضاهی انطباع صورة من مراة فی مراة تقابلها، والحجاب بین المراتین تارة یزال بالید واخری یزول بهبوب الریاح تحرکه. وکذلک قد تهب ریاح الالطاف وتنکشف الحجب عن اعین القلوب فینجلی فیها بعض ما هو مسطور فی اللوح المحفوظ ویکون ذلک تارة فی المنام فیعلم به ما یکون فی المستقبل، وتمام ارتفاع الحجب بالموت، فبه ینکشف ایضاً فی الیقظة حتی یرتفع الحجاب بلطف خفی من الله تعالی، فیلمع فی القلوب من وراء ستر الغیب شیء من غرئب العلم تارة کالبرق الخاطف، واخری علی التوالی الی حد ما ودوامه فی غایة الندور فلم یفارق الالهام الاکتساب فی نفس العلم ولا فی محله ولا فی سببه و لکن یفارقه من جهة زوال الحجاب، فان ذلک لیس باختیار العبد ولم یفارق الوحی الالهام فی شیء من ذلک بل فی مشاهدة الملک المفید للعلم، فان العلم انما یحصل فی قلوبنا بواسطة الملائکة، والیه الاشارة بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ ۭ اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ﴾ [الشوریٰ، ۵۱:۴۲]

جاننا چاہیے کہ جو علوم بدیہی نہیں اور دل میں کبھی آتے ہیں، ان کا دل میں آنا کئی طرح سے ہوتا ہے۔ کبھی تو دل میں ایسی طرح آجاتے ہیں گویا کسی نے بے خبر دل میں ڈال دیے ہیں اور کبھی بطریق تعلیم اور استدلال حاصل ہوتے ہیں۔ پس جو علوم اکتساب اور دلیل کے بغیر حاصل ہوتے ہیں ان کو الہام کہتے ہیں اور جو استدلال سے حاصل ہوتے ہیں ان اعتبار اور استبصار کہا جاتا ہے۔ پھر علم اوّل کی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ بندے کو کچھ خبر نہ ہو کہ علم مذکور کہاں سے اور کس طرح حاصل ہوا تو اس کو الہام اور نفث فی القلب کہتے ہیں اور یہ علما اور اصفیا کے لیے ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ جس طریقے وہ علم حاصل ہو وہ بندے کو معلوم ہو جائے، یعنی وہ فرشتہ جو دل میں ڈالتا ہے وہ نظر آجائے اس کو وحی کہتے ہیں۔ یہ انبیا کا خاصا ہے اور جو علم اکتساب اور استدلال سے حاصل ہوتا ہے وہ علما

کا ہوتا ہے اور حقیقت امر یہ ہے کہ قلب میں اس امر کی صلاحیت ہے کہ سب چیزوں میں امر حق اس کو معلوم ہو جائے مگر وہی پانچ وجہیں جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے اس کو مانع ہوتی ہیں تو گویا یہ چیزیں آئینۂ قلب اور لوح محفوظ سے حقائق علوم کا قلب پر جلوہ گر ہونا ایسا ہے جیسا کہ آئینہ کا عکس دوسرے آئینہ محاذی میں معلوم ہوا کرتا ہے اور جس طرح کہ دونوں آئینوں کے درمیان کا حجاب کبھی ہاتھ سے سرکا دیتے ہیں اور کبھی خود بخود ہوا سے ٹل جاتا ہے۔ اسی طرح کبھی نسیم الطاف یزدانی چلتی ہے اور قلب کی آنکھ کے سامنے سے پردہ ہٹ جاتا ہے تو بعض چیزیں جو لوح محفوظ میں مسطور ہیں وہ نظر آنے لگتی ہیں اور یہ امر کبھی تو خواب میں ہوتا ہے کہ اس سے مستقبل کا حال معلوم ہو جاتا ہے اور بالکل حجاب کا مرتفع ہونا موت پر ہے، موت کی وجہ سے انکشاف تام ہو جاتا ہے اور کبھی بیداری میں ہوتا ہے کہ حجاب کے اٹھتے ہی پردہ غیب سے بڑی عجیب باتیں علوم کی دل پر کھلتی ہیں، مگر یہ انکشاف بعض اوقات پے در پے ایک حد تک گزرتا رہتا ہے اور اس کا دائمی ہونا نہایت قلیل ہے۔ خلاصہ یہ کہ الہام اور اکتساب میں نہ تو نفس علم کا فرق ہے نہ محل اور سبب کا بلکہ فرق فقط حجاب کے زائل ہونے کا ہے۔ جو بندے کے اختیار میں نہیں، اسی طرح وحی اور الہام میں بھی کوئی فرق نہیں، صرف اتنا فرق ہے کہ وحی میں فرشتہ جو ذریعہ علم ہوتا ہے نظر آتا ہے اور علم جو دلوں میں حاصل ہوتا ہے وہ فرشتوں کے ہی ذریعے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''کسی آدمی کی حد نہیں کہ اس سے اللہ باتیں کرے مگر اشارے سے یا پردے کے پیچھے سے یا بھیجے کوئی پیغام لانے والا پھر پہنچا دے اس کے حکم سے جو چاہے۔'' [مذاق العارفین اردو ترجمہ احیاء علوم الدین، از محمد حسن نانوتوی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، ج ۳، ص ۳۳]

۸۵۔ شیخ اکبر فرماتے ہیں:

فان القلب محل الصور الالھیّۃ التی انشاتھا العتقادات بنظرھا و ادلتھا۔ [ابن العربی، الفتوحات المکیہ، دار صادر، بیروت، ج ۴، ص ۲۱۴]

قلب ان صورِ الٰہیہ کا محل ہے جن کو اعتقادات غور و فکر اور دلائل سے پیدا کرتے ہیں۔

۸۶۔ ابن العربی، الفتوحات المکیۃ، ص ۱/۲۸۹۔

۸۷(۱)۔ خیال میں اس ایقان کی صورت منکشف ہو جاتی ہے جو دل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح جس پر ایقان ہوتا ہے اس کی بھی صورت قلب پر منکشف ہو جاتی ہے۔ عرفاء نے اللہ تعالیٰ کی مثال کے ممکن ہونے کو جائز قرار دیا ہے اگرچہ اللہ تعالیٰ کی مثل ناممکن ہے فللّٰہ المثل الاعلیٰ۔ خیال میں ایقان اور موقن بہ دونوں کی صورت منقش ہو جاتی ہے باوجودے کہ واقع میں اللہ تعالیٰ کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اس لیے کہ معانی جو دل میں آتے ہیں اور تمام لطائف بلکہ ہر وہ شے جو وجود رکھتی ہے یا پائی جاتی ہے اس کی خیال میں ایک صورت ہوتی ہے جو تمثال الشال ہوتی ہے یہ تمام عوالم سے زیادہ وسیع ہے۔ پس وہاں قلب کے ایقان اور صورت یقان اور موقن بہ کی صورت کے سوا کچھ ہے، جس نے خیال میں ایک مرئی صورت کی شکل اختیار کر لی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دل کے لیے اللہ تعالیٰ کی رویت کا کوئی امکان نہیں ہے چہ جائیکہ آنکھ کو اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہو۔ یہ درحقیقت ایک مثالی رویت ہوتی ہے، انسان کے ایقان

نے رویت کی صورت اختیار کر لی ہے اور موقن بہ نے مرئی صورت اختیار کر لی ہے، جس بارے میں خیال کیا جا رہا ہے کہ وہ حقیقت ہے۔ حالانکہ یہ ایک خیالی رویت ہے بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ موقن بہ کی صورت بھی اللہ سبحانہ تعالیٰ کی مثالی صورت نہیں ہے بلکہ یہ ایک کشف کی صورت ہے جس کے ساتھ ایقان ملا ہوا ہے جو خیال میں عیاں ہوئی ہے۔ حاشا للہ کہ اس کی کوئی صورت ہو چاہے خیال میں ہی کیوں نہ ہو۔ واقعہ یہ ہے یہ سالک کے قلب کے بعض وہ مکشوفات ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات سے وجوہ واعتبارات سے ان ایک تعلق ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ جب سالک اللہ تعالیٰ کی ذات تک رسائی حاصل کر لیتا ہے تو اسے اس نوعیت کے خیال نہیں آتے۔ پس اللہ تعالیٰ کی ذات کی کوئی صورت نہیں ہے۔ چاہے وہ خیال اور مثال میں ہی کیوں نہ ہو۔ میرے نزدیک تو اللہ تعالیٰ کی مثل ہے نہ اور کوئی مثال ہے۔ اس لیے صورت سے حد اور نہایت لازم آتی ہے چاہے وہ مراتب میں سے کوئی مرتبہ ہی کیوں نہ ہو۔ وہ ذات ہر طرح کی تحدید و تقیید سے پاک ہے، تمام کے تمام مراتب اس ذات پاک کی مخلوق ہیں۔ ا۔ مجدد الف ثانی، مکتوبات امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب نمبر ۱۱۷، مکتبہ احمدیہ مجددیہ، کوئٹہ، ص ۱۰۷ا۔

۸۷(ب) سید مہر علی شاہ، تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، گولڑا شریف، اسلام آباد، جون ۱۹۹۷ء، ص ۱۲۶۔

88- In the interests of securing a complete vision of Reality, ... Nor is there anything irreverent in critically examining this region of human experience. (Reconstruction, p.12-13)

89- It is the mysterious touch of the ideal that animates and sustains the real, and through it alone we can discover and affirm the ideal. With Islam the ideal and the real are not two opposing forces which cannot be reconciled. (Reconstruction, p. 7)

90- The problem of Islam was really suggested by the mutual conflict, ... thus revealed is not something foreign to the world of matter but permeates it through and through. (Reconstruction, p. 7)

91- And this immensity of time and space carries in it the promise of a complete subjugation by man whose duty is to reflect on the signs of God, and thus discover the means of realizing his conquest of Nature as an actual fact: (Reconstruction, p.8-9)

92- It is the lot of man to share in the deeper aspirations of the universe around him ...... It was a great point to awaken the empirical spirit in an age which renounced the visible as of no value in men's search after God. (Reconstruction, p.10-11)

93- Reality lives in its own appearances; ...... This procedure gave them theory without power, and on mere theory no durable civilization can be based. (Reconstruction, p.12)

94- The prophet's return is creative. He returns to insert himself into the sweep of time ...... which cannot go beyond the systematization of

vague religious beliefs and traditions, and gives us no hold on the concrete situations of life. (Reconstruction, p.99-100)

95- The search for a purely psychological foundation of human unity becomes possible only with the perception that all human life is spiritual in its origin. Such a perception is creative of fresh loyalties without any ceremonial to keep them alive, and makes it possible for man to emancipate himself from the earth. (Reconstruction, p.116)

96- The greatest service that modern thought has rendered to Islam, ... But in this sense all state, not based on mere domination and aiming at the realization of ideal principles, is theocratic. (Reconstruction, p.123)

97- Humanity needs three things today - a spiritual interpretation of the universe, spiritual emancipation of the individual, and basic principles of a universal import directing the evolution of human society on a spiritual basis. (Reconstruction, p.142)

98- Early Muslims emerging out of the spiritual slavery of pre-Islamic Asia ... that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam. (Reconstruction, p.142)

99- Now experience, as unfolding itself in time, presents three main levels - the level of matter, the level of life, and the level of mind and consciousness - the subject-matter of physics, biology, and psychology, respectively. (Reconstruction, p.26)

100- In the history of religious experience in Islam which, according to the Prophet, ... and can make a man calmly offer his prayers when bullets are showering around him. (Reconstruction, p.87-88)

101- Nor is it possible to explain away the content of religious consciousness ...... it can only be because that vision admits into his soul some trooping invasion of the concrete fullness of eternity. (Reconstruction, p.20-21)

102- The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter ...... than his own neck-vein. Like pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of Divine life. (Reconstruction, p.57-58)

103- The nature of the ego is such that, in spite of its capacity to respond to other egos, ... Of all the creations of God he alone is capable of consciously participating in the creative life of his Maker. (Reconstruction, p.58)

104- The 'unceasing reward'53 of man consists in his gradual growth in self-possession ...... Pantheistic Sufism obviously cannot favour such a view, and suggests difficulties of a philosophical nature. (Reconstruction, p.93-94)

105- We have seen that the judgement based upon religious experience fully satisfies the intellectual test. .... 'Say: Allah is One: All things depend on Him; He begetteth not, and He is not begotten; And there is none like unto Him' (112:1-4). (Reconstruction, p.50)

106- Mystic experience, then, however unusual and abnormal, must now be regarded by a Muslim as a perfectly natural experience, open to critical scrutiny like other aspects of human experience. (Reconstruction, p.101)

107- Now when a judgement which claims to be the interpretation of a certain region ...... The former is applied by the philosopher, the latter by the prophet. In the lecture that follows, I will apply the intellectual test. (Reconstruction, p.21-22)

108- Modern psychology has only recently begun to realize the importance of a careful study of the contents of mystic consciousness, and we are not yet in possession of a really effective scientific method to analyse the contents of non-rational modes of consciousness. (Reconstruction, p.14)

109- Not being yet in possession of a scientific method to deal with the type of experience .... This I propose to do in regard to the subject of the present lecture. (Reconstruction, p.77-78)

۱۱۰۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۰۸۔

111- According to him this 'Alam-i Amr, i.e. 'the world of directive energy', must be passed through before one reaches that unique experience which symbolizes the purely objective. (Reconstruction, p.153)

112- The agency through which this association is achieved is the act of worship or prayer ending in spiritual illumination. ...... And this point of view is perfectly justifiable in view of the ultimate motive of prayer. (Reconstruction, p.71)

۱۱۳۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۰۹۔

۱۱۴۔ ایضاً، مکتوب نمبر ۲۰۷۔

باب دوم

فکر اقبال اور فہم قرآن کی جہات

ملت اسلامیہ کی حیات اجتماعی کے لیے قرآن حکیم کی حیثیت روح کی ہے۔ ہر دور میں درپیش مسائل کے باب میں قرآن حکیم سے رہنمائی حاصل کرنے کے لیے کاوشیں کی جاتی رہیں۔ فہم قرآن کے باب میں جن مسلم اہل علم وفکر کی کاوشیں رہنما حیثیت رکھتی ہیں، اقبال کی فکر ان میں نمایاں مقام کی حامل ہے۔ کئی حوالوں سے جامعیت کا حامل ہونے کے سبب ہماری فکری تاریخ میں اقبال کی حیثیت ایک برزخی سنگ میل کی ہے۔ اگرچہ اقبال معروف معنوں میں عالم دین تو نہیں مگر' قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلماں' پر خود عمل پیرا ہوتے ہوئے اقبال نے اپنے اشعار میں قرآن حکیم کے معانی و اسرار کو بہت ہی نادر انداز میں بیان کیا ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری میں قرآن حکیم کے پیغام ہی کو بیان کیا اور یہی اقبال کا دعویٰ بھی ہے:

گر دلم آئینہ بے جوہر است — ور بحرفم غیر قرآں مضمر است
اے فروغت صبح اعصار و دہور — چشم تو بینندۂ ما فی الصدور
روز محشر خوار و رسوا کن مرا — بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا
گر دُرِ اسرار قرآں سفتہ ام — با مسلماناں اگر حق گفتہ ام
در عمل پایندہ تر گرداں مرا — آب نیسانم گہر گرداں مرا

اگر میرے دل کا آئینہ جوہر کے بغیر ہے اگر میرے اشعار میں قرآن حکیم کے علاوہ کچھ اور پوشیدہ ہے۔

آپ کا نور اعصار و دہور کی صبح ہے۔ آپ کی آنکھ پر دلوں کی بات روشن ہے۔

اگر میں قرآن حکیم کے علاوہ کچھ اور کہ رہا ہوں، تو آپ مجھے قیامت کے روز خوار و رسوا کیجیے۔

اور اپنے بوسہ پا سے محروم رکھیے۔

لیکن اگر میں نے اپنی شاعری میں قرآن حکیم کے موتی پروئے ہیں اور اگر میں نے مسلمانوں سے حق بات کہی ہے

تو مجھے عمل میں پائندہ تر کر دیجیے۔ میں بارش کا قطرہ ہوں مجھے گوہر بنا دیجیے۔

اپنے اشعار میں کئی آیات قرآنی کے معانی و مفاہیم بیان کرنے کے علاوہ اقبال نے اسرار و رموز میں سورہ اخلاص کی تفسیر بھی بیان کی ہے۔ اور یہ بھی کہا کہ یہ تفسیر انھوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے فرمانے پر لکھی ہے:

من شبے صدیقؓ را دیدم بخواب　　گل ز خاک راہ او چیدم بخواب
گفت تا کے در ہوس گردی اسیر　　آب و تاب از سورۂ اخلاص گیر
اینکہ در صد سینہ پیچد یک نفس　　سرے از اسرار توحید است و بس[۲]

میں نے ایک رات سیدنا صدیق اکبر کو خواب میں دیکھا اور ان کے راستے کی خاک سے پھول چنے (ان کے ارشادات سے استفادہ کیا)۔

انھوں نے فرمایا تو کب تک ہوس کا قیدی رہے گا۔ سورۂ اخلاص سے حرارت اور چمک حاصل کر۔

یہ توحید کے اسرار کا ایک سر ہے جو سینکڑوں سینوں میں ایک ہی سانس کی طرح آتا جاتا ہے۔

سورۂ اخلاص کی یہ تفسیر تمام موجود تفاسیر میں ندرت کی حامل ہے۔ انفرادی و اجتماعی کردار کی تعلیم کے جو نکات اس تفسیر میں بیان کیے گئے ہیں بلاشبہ وہ تفسیری ادب میں ایک غیر معمولی اضافہ ہیں:

گر بہ اللہ الصمد دل بستۂ　　از حد اسباب بیروں جستۂ
بندۂ حق بندۂ اسباب نیست　　زندگانی گردش اسباب نیست
مسلم استی بے نیاز از غیر شو　　اہل عالم را سراپا خیر شو[۳]

اگر تو نے اللہ الصمد سے دل لگایا ہے تو تو اسباب کی حدود کو پھلانگ گیا۔

اللہ تعالیٰ کا بندہ بندۂ اسباب نہیں۔ اس کے لیے زندگی رہٹ کی گردش نہیں۔

اگر تو مسلمان ہے تو غیر اللہ سے بے نیاز ہو جا اور دنیا والوں کے لیے سراپا خیر بن جا۔

اقبال جس مرد مومن کا خواب دیکھتے ہیں وہ بھی قرآن حکیم کو دستور حیات بنائے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اقبال کے مرد مومن کا کردار یہ ہے کہ:

قلندران کہ بہ تسخیر آب و گل کوشند　　ز شاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند

بہ جلوت اندو کمندی بہ مہر و مہ پیچند | بہ خلوت اندوزمان ومکان درآغوشند
بروز بزم سراپا چو پرنیان و حریر | بروز رزم خود آگاہ و تن فراموشند
نظام تازہ بچرخ دو رنگ می بخشند | ستارہ ہای کہن را جنازہ بر دوشند
زمانہ از رخ فردا کشود بند نقاب | معاشراں ہمہ سرمست بادۂ دوشند
بلب رسید مرا آن سخن کہ نتوان گفت | بحیرتم کہ فقیہان شہر خاموشند[۵]

قلندر جو دنیا کی تسخیر میں کوشاں رہتے ہیں، بظاہر وہ خرقہ پہنتے ہیں لیکن بادشاہوں سے خراج وصول کرتے ہیں۔
وہ جب جلوت میں ہوتے ہیں تو مہر و ماہ پر کمند پھینکتے ہیں اور جب خلوت میں ہوتے ہیں تو زماں و مکاں ان کی آغوش میں ہوتے ہیں۔
دوستوں میں ریشم و کمخواب کی طرح نرم ہوتے ہیں مگر جنگ کے دوران بدن سے بے پروا اور جوش جہاد میں مست ہوتے ہیں۔
وہ بوڑھے آسمان کو نیا نظام عطا کرتے ہیں اور اس کے پرانے ستاروں کا جنازہ نکال دیتے ہیں۔
زمانہ مستقبل کے چہرے سے نقاب الٹ چکا ہے مگر لوگ ابھی تک ماضی کی شراب سے مست ہیں۔
میں نے وہ بات کہہ دی ہے کہ جو کہی نہیں جا سکتی تھی، حیراں ہوں کہ فقیہان شہر ابھی تک کیوں خاموش ہیں۔

قرآن حکیم کے بارے میں اقبال فرماتے ہیں:

نقش قرآن تا درین عالم نشست | نقشہای کاہن و پاپا شکست
فاش گویم آنچہ در دل مضمر است | این کتابے نیست چیزے دیگر است
چون بجان در رفت جان دیگر شود | جان چو دیگر شد جہان دیگر شود
مثل حق پنہان و ہم پیداست این | زندہ و پایندہ و گویاست این
اندرو تقدیر ہای غرب و شرق | سرعت اندیشہ پیدا کن چو برق
با مسلمان گفت جان بر کف بنہ | ہر چہ از حاجت فزون داری بدہ
آفریدی شرع و آئینی دگر | اندکی با نور قرآنش نگر
از بم و زیر حیات آگہ شوی | ہم ز تقدیر حیات آگہ شوی[۶]

جب اس جہاں میں قرآن حکیم کا نقش ثبت ہوا تو کاہنوں و پاپاؤں کے نقوش ٹوٹ گئے۔

میں اپنے دل کی بات برملا کہتا ہوں کہ یہ کتاب نہیں کچھ اور چیز ہے۔
جب اس کا اثر جان میں داخل ہوتا ہے تو وہ اور ہو جاتی ہے۔ جان بدل جائے تو جہان بدل جاتا ہے۔
قرآن حکیم اللہ تعالیٰ کی طرح ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ یہ زندہ و پائندہ اور گویا بھی ہے۔
اس کے اندر مغرب و مشرق کی تقدیریں پنہاں ہیں۔ انھیں سمجھنے کے لیے برق کی مانند تیز سوچ پیدا کر۔
یہ مسلماں سے کہتا ہے کہ جان ہتھیلی پر رکھ اور تیری ضرورت سے زائد جو کچھ بھی ہے اسے خرچ کر دے۔
اور تو نے اور طرح کا شرع و آئین بنالیا ہے ذرا اس پر قرآن حکیم کی روشنی میں غور کر۔
تا کہ تو زندگی کے بم و زیر اور تقدیر حیات سے آگاہ ہو جائے۔

ان اشعار سے یہ امر واضح ہے کہ قرآن حکیم کی تفہیم کا جو منہج ہمیں اقبال کے ہاں نظر آتا ہے وہ دور حاضر میں ایمان و عمل کی کوتاہی کے ازالے کے لیے اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ اس کی ایک مثال تشکیل جدید کے دیباچے میں مذکور آیت کریمہ سے رہنمائی لینے کا طریق ہے۔ ارشاد ربانی ہے: مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ [۶] (تمہاری تخلیق اور قیامت کے دن دوبارہ اٹھایا جانا ایک نفس واحد کی تخلیق و بعثت کی طرح ہے۔)

گو اس آیت مبارکہ میں پوری انسانیت کی تخلیق و بعثت کے حوالے سے قدرت خداوندی کو بیان کیا جا رہا ہے مگر علامہ نے اس آیت سے یہ نکتہ بھی اخذ کیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک فرد کی تخلیق و بعثت اور پوری انسانیت کی تخلیق و بعثت ایک ہی درجہ رکھتی ہے تو قرآن حکیم اور وحی کی وہ موثریت جو اسلام کے صدر اول میں کارفرما نظر آتی تھی، اس کا مظاہرہ آج کے دور میں بھی ہونا چاہیے۔ علامہ نے اس نکتہ کو سامنے رکھتے ہوئے مسلم قوم کے قومی، سماجی اور سیاسی احیا کے بارے میں اپنے فکر کی تشکیل کی اور خطبہ الٰہ اباد کے آغاز میں ہی اس یت مبارکہ کو بیان کیا۔

آج کے دور کے مسائل کے پیش نظر اقبال کی فکر سے رہنمائی لیتے ہوئے قرآن حکیم سے ہدایت اخذ کرنے کی ضرورت ہے کہ:

☆ افراد معاشرہ انفرادی سطح پر تشکیل کردار کے مرحلے اس طرح طے کریں کہ وہ آج کے دور

کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکیں۔

☆ معاشرہ افراد کے درمیان کش مکش سے آزاد ہو کر ایسی ہیت اجتماعی میں ڈھل جائے جہاں افراد خوف و حزن سے آزاد ہوں۔ اور

☆ اقوام عالم کے مابین ہم آہنگی اور بقائے باہمی کی فضا پیدا ہو۔

قرآن حکیم سے اس نوع کی رہنمائی لینے کے لیے ضروری ہے کہ:

☆ قرآن حکیم کو حتمی وحی الٰہی ہوتے ہوئے فی نفسہٖ مکمل تصور کیا جائے جیسا کہ خود ارشاد قرآنی ہے: فَبِاَیِّ حَدِیۡثٍۭ بَعۡدَهٗ یُؤۡمِنُوۡنَ [۵]

☆ قرآن حکیم سے رہنمائی لینے کے لیے قرآنی شعور کے مطابق قرآنی تصورات کا فہم حاصل کیا جائے۔ جیسا کہ کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے ارشاد فرمایا گیا: مَا کُنۡتَ تَدۡرِیۡ مَا الۡکِتٰبُ وَ لَا الۡاِیۡمَانُ وَ لٰکِنۡ جَعَلۡنٰهُ نُوۡرًا نَّهۡدِیۡ بِهٖ مَنۡ نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَا [۹] (آپ نہیں جانتے کہ کتاب اور ایمان کیا ہے لیکن ہم نے اسے نور بنایا اور اس سے ہم اپنے بندوں سے جنھیں چاہیں ہدایت عطا کرتے ہیں۔)

قرآن حکیم سے اخذ ہدایت کے دو تناظر ہو سکتے ہیں:

۱۔ عقائد، عبادات، اور معاملات کے باب میں قرآن حکیم سے رہنمائی طلب کی جائے۔

۲۔ قرآن حکیم سے اخذ نتائج کے لیے وہ یقین حاصل کرنے کی سعی کی جائے جس کا بتمام و کمال اظہار اسلام کے دور اول میں نظر آتا ہے:

عزم ما را بہ یقین پختہ ترک ساز کہ ما
اندریں معرکہ بے خیل و سپاہ آمدہ ایم [۱۰]

ہمارے عزم کو ایمان سے اور زیادہ پختہ کیجیے، کیونکہ ہم اس معرکۂ (حق و باطل) میں بغیر کسی لشکر یا فوج کے ہیں۔

کیونکہ قرآنی تعلیمات پر عمل اس وقت ہی مسلسل و مستقل ہو گا جب وہ عمل وہی تاثیر مرتب کر رہا ہو جو دور نبوت میں ہو چکی ہے۔ یہی سبب ہے کہ آج کے ذہن میں قرآن حکیم کے حوالے سے یہ سوال موجود ہے کہ:

قرآن میں وہ کیا چیز ہے جو تاریخ کے گوناں گوں تقاضوں کو سنبھالتے ہوئے ہمیشہ روشنی اور رہنمائی دیتی رہ سکتی ہو؟ اور قرآن کے نزدیک وہ کون سا اٹل قانون ہے جسے کوئی شیطانی طاقت

کبھی شکست نہ دے سکتی ہو اور قرآن اس قانون کی کہاں تک ترجمانی کرتا ہے۔ اور اس ترجمانی سے انسانیت کو کیونکر رہنمائی اور روشنی مل سکتی ہے؟!!

قرآن حکیم کی مثال ایک بحرِ ناپیدا کنار کی سی ہے۔ غواص کو اس سے وہی کچھ میسر آئے گا جس کی اسے طلب ہوگی یا وہ جس کی استعداد کا حامل ہوگا۔ مقصدیت اس امر کی متقاضی ہے کہ مندرجہ بالا تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اس مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے قرآن حکیم سے ربط قائم کیا جائے۔ اس امر کو اسلاف نے بھی پیش نظر رکھا۔ امام سیوطی نے لکھا ہے کہ قرآن حکیم سے رہنمائی کے لیے ضروری ہے کہ ایک جامع اصول وضع کر لیا جائے۔ اتقان کے مطابق:

الامر الکلی المفید لعرفان مناسبات الآیات فی جمیع القرآن، ھو انک تنظر الی الغرض الذی سبقت لہ السورۃ، وتنظر ما یحتاج الیہ ذلک الغرض من المقدمات، وتنظر الی مراتب تلک المقدمات فی القرب ولا بعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الکلام فی المقدمات الی ما یستتبعہ من استشراف نفس السامع الی الاحکام او اللوازم التابعۃ لہ، التی تقتضی البلاغۃ شفاء الغلیل بدفع عنہ الاستشراف الی الوقوف علیھا، فھذا ھو الامر الکلی المھیمن علی حکم الربط بین جمع اجزاء القرآن، فاذا عقلتہ تبین لک وجہ النظم مفصلا بین کل آیۃ فی کل سورۃ سورۃ۔[۱۲]

ایسا مفید کلی امر جو کہ قرآن کی تمام آیتوں کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکے یہ ہے کہ تم اس غرض پر نظر ڈالو جس کی وجہ سے سورہ کا سیاق (بیان) ہوا ہے اور یہ دیکھو اس غرض کے لیے کن مقدمات کی حاجت ہے۔ پھر اس پر نظر ڈالو کہ وہ مقدمات مطلوب سے نزدیک اور دور ہونے میں کس مرتبہ پر ہیں اور مقدمات کلام چلنے کے وقت دیکھنا چاہیے کہ احکام اور اس کے تابع لوازم کی جانب سامع کے نفس کو متوجہ بنانے والی کن چیزوں کو وہ مقدمات اپنا تابع رکھنا چاہتے ہیں اور کیا وہ لوازم ایسے ہیں کہ ان سے واقف ہو جانے سے باقتضائے بلاغت منتظر کو انتظار کی زحمت سے نجات مل جاتی ہے یا نہیں؟ اور یہی وہ کلی امر ہے جو کہ تمام اجزائے قرآن کے مابین ربط دینے کے حکم پر غلبہ اور تسلط کیے ہے اور جس وقت تم اس کو سمجھ لو گے تو اس وقت تم پر تفصیل کے ساتھ ہر ایک سورہ کی آیتوں کے مابین وجہ نظم کا پوری طرح انکشاف ہو جائے گا۔

لہٰذا اگر ہم فکرِ اقبال کی روشنی میں فہمِ قرآن حاصل کرنا چاہتے ہیں تو اس کے لیے ضروری

ہے کہ:
۱۔ 'ایں کتابے نیست چیزے دیگر است'[۱۳] کے مصداق ہمیں قرآن حکیم اور بقیہ کتب میں موجود امتیاز سے آگہی نصیب ہو۔
۲۔ اس امتیاز کے عملی اطلاق اور اس سے استفادے کی راہ ہم پر واضح ہو۔
۳۔ اس امتیاز کو ملحوظ نہ رکھنے کی صورت میں ہونے والے نقصان کا ہمیں اندازہ ہو۔

قرآن حکیم کا امتیاز اور اس کے مضمرات

۱۔ قرآن حکیم اور بقیہ کتب میں امتیاز کیا ہے؟ اس نکتہ کی کچھ وضاحت شاہ ولی اللہ کے اس بیان سے ہوتی ہے:

> کتاب الٰہی کے لیے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ اس کے ساتھ ملکوت کی برکتیں ہوں اور ملاء اعلیٰ ان آدمیوں سے راضی ہوں جو اس کتاب کو پڑھیں یا اس کی ترویج واشاعت کے لیے کوشش کریں۔ دوسرے یہ کہ وہ کتاب مدت مدید تک باقی رہے اور لوگوں کو اس کے حفظ کرنے کی توفیق بخشی جائے۔

شاہ ولی اللہ ان امتیازات کے اطلاق کے بارے میں اتنے محتاط ہیں کہ:

> اگر کسی کتاب میں مذکورہ بالا دو باتیں نہ پائی جائیں تو وہ کتاب الٰہی نہیں ہوگی بلکہ اس کی حیثیت کسی انسان کے مرتب کردہ صحیفے کی ہوگی جسے اس نے پیغمبر کے علوم کو جمع کرنے کی غرض تیار کیا ہو۔[۱۴]

علاوہ ازیں یہ امتیاز بھی صرف قرآن حکیم کو حاصل ہے کہ:

ا۔ قرآن حکیم اپنی معنوی وسعت میں بے مثال ہے۔
ب۔ قرآن حکیم اطلاقی لحاظ سے زمانی تقسیمات ثلاثہ (ماضی، حال اور مستقبل) کا احاطہ کرتا ہے۔
ج۔ قرآن حکیم انسانی شعور کے ارتقائی پہلو کو متحضر رکھتا ہے۔
د۔ قرآن حکیم اپنی ثقاہت کی تصدیق خود پیش کرتا ہے۔
و۔ قرآن حکیم کی معنویت آفاقی، غیر متبدل اور ابدی ہے۔

قرآن حکیم کے تائید الٰہی اور برکات ملکوت کا حامل ہونے ہی کا ثمر ہے کہ یہ کتاب یہ دعویٰ کر سکتی ہے کہ فَبِاَیِّ حَدِیْثٍ بَعْدَهٗ یُؤْمِنُوْنَ۔[۱۵]

۲- یہ سوال کہ اس کتاب کے اس امتیاز سے استفادے کی راہ کیا ہے؟ اقبال شاید واحد مفکر ہیں جو اس نکتے کو عملی سطح پر اٹھاتے ہیں:

چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود
جاں چوں دیگر شد جہاں دیگر شود[۱۶]

جب اس کا اثر جان کے اندر داخل ہوتا ہے تو وہ اور ہو جاتی ہے جان بدل جائے تو جہان بدل جاتا ہے۔

مگر یہ کتاب جان میں اترے کیسے؟ قرآنِ حکیم کے فیوضات کے عملی اظہار کی اعلیٰ ترین صورت معراج ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور	از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور
وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق[۱۷]	انقلاب اندر شعور از جذب و شوق

نزدیک و دور مکان کے تصور کا تعلق شعور سے ہے۔ معراج کیا ہے؟ شعور کے اندر انقلاب پیدا ہو جانا۔

شعور کے اندر انقلاب جذب و شوق (عشق) سے پیدا ہوتا ہے۔ جذب و شوق انسان کو پستی و بلندی (مکان) سے آزاد کر دیتا ہے۔

گویا قرآن حکیم سے ایک مثالی تعلق کا قیام یہاں صرف علمی یا عملی معاملہ نہیں رہتا، بلکہ یہ ایک ایسا روحانی، نفسیاتی اور مابعد الطبیعیاتی معاملہ بن جاتا ہے جو اپنے محیط میں تعلق کی تمام جہات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اس تعلق کی اہمیت علامہ کے اس قول سے بھی واضح ہوتی ہے:

قرآن کثرت سے پڑھنا چاہیے تاکہ قلب، محمدی نسبت پیدا کرے۔ اس نسبت محمدیہ کی تولید کے لیے یہ ضروری نہیں کہ قرآن کے معانی بھی آتے ہوں۔ خلوص و محبت کے ساتھ محض قراءت کافی ہے۔[۱۸]

تعلق کی یہی وہ نوعیت ہے جو قاری اور قرآن میں ایک ایسا ربط پیدا کر دیتی ہے کہ تشکیک بعد کے تمام امکانات ختم ہو جاتے ہیں اور قرآن جزو روح و بدن بن جاتا ہے۔[۱۹]

۳- قرآن اور غیر قرآن کے امتیاز کو ملحوظ نہ رکھنے سے کس محرومی کا ظہور ہو سکتا ہے؟ یہ امر قرآن حکیم کے کئی فرامین سے واضح ہے۔

إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ[۲۰]

بے شک یہ قرآن ہی تمہیں اس منزل تک پہنچا سکتا ہے جو سب سے زیادہ مضبوط اور محفوظ ہے اور مومنوں کو بشارت دیتا ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ قرآن حکیم کا یہ دعویٰ کسی بھی دوسری کتاب چاہے وہ قرآن حکیم کی اپنی تفسیر ہی کیوں نہ ہو، سے پورا نہیں ہو سکتا۔

نہ دیا نشان منزل مجھے اے حکیم تو نے
مجھے کیا گلہ ہو تجھ سے، تو نہ رہ نشیں نہ راہی[۲۱]

کیونکہ قرآن حکیم کی اس آیت کا عملی مظاہرہ دور نبوت میں ہوا۔ جب نہ تو تفسیر تھی، نہ ہی کوئی دوسرے علوم۔ یہ صرف قرآن حکیم ہی تھا اور وہ بھی نجماً نجماً نازل ہونے کی شکل میں۔ مگر اس سے نہ صرف حصول نتائج کی ضمانت ملی بلکہ معاشرے کی نجی، قومی اور عالمی سطح پر ایسی دینی، اخلاقی اور دنیوی اقدار بھی وجود میں آئیں جو تا ابد مثالی ہیں۔ یعنی قرآن حکیم سے ہی اقدار و فضائل کا قیام واحیاء ممکن ہے، ہاں تعبیری علوم ان اقدار کے تسلسل میں ممد ہو سکتے ہیں۔

ہر دور میں اس دور کی ضروریات کے مطابق آیات قرآنی میں ربط و تعلق اور مضامین قرآن کی تقسیم و ترتیب کا عمل انجام دیا جاتا رہا۔ مثلاً امام سیوطی نے اتقان میں علوم کی تقسیم یوں کی:

۱۔ علم اصول: اللہ کی معرفت، صفات کی پہچان، سلسلہ انبیاء و معاد کا علم
۲۔ علم عبادات: عبادات کا علم
۳۔ علم سلوک: روحانیت کا علم
۴۔ علم قصص: قرآن حکیم میں بیان کردہ واقعات اور امثال کا علم[۲۲]

ایک دوسری تقسیم بیان کرتے ہوئے صاحب اتقان نے اس حدیث کو بیان کیا:

انزل القرآن علی سبعة احرف زاجر و امر و حلال و حرام و محکم و متشابه و امثال[۲۳]

الغرض مختلف حوالوں سے قرآن حکیم میں موجود علوم کی ۱۳۵ اطوار سے تقسیم کی گئی ہے۔[۲۴]

قرآن حکیم کے علوم خمسہ

اگر موجودہ مسائل و احوال کا جائزہ لیا جائے تو مضامین قرآن کی درج ذیل تقسیم موزوں ہو گی:

۱۔ مقطعات ۲۔ متشابہات ۳۔ محکمات

۴۔ امثال ۵۔ ہمہ اطلاقی آیات

۱۔ مقطعات

وہ حروف مقطعات جو قرآن حکیم کی کئی سورتوں کے اوائل میں آئے ہیں اور قرآنی علوم کی وسعت کے سامنے انسانی عقل و دانش کی تنگ دامانی کی دلیل ہیں۔

۲۔ متشابہات

وہ آیات جن کی توضیح و تشریح قلیل اہل علم کا نصیب ہے۔[۲۵]

۳۔ محکمات

وہ آیات جو زندگی کے دنیوی اور اخروی ضابطۂ عمل کی تفصیل بیان کرتی ہیں۔

۴۔ امثال

قرآن حکیم میں بیان کردہ امثال بنیادی طور پر تین انواع کی ہیں:

۱۔ ظاہر: جن کی تصریح کر دی گئی ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کی یہ مثال کہ جو اہل کتاب تورات کو سمجھے یا عمل کیے بغیر پڑھتے ہیں ان کی مثال گدھے پر کتابیں لادنے کی ہے۔[۲۶]

۲۔ کامن: جن کی تصریح موجود نہیں کہ کن افراد کے بارے میں ہیں۔ مثلاً سورہ کہف میں ارشاد ربانی ہے:

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِاَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ اَعْنَابٍ وَّ حَفَفْنٰهُمَا بِنَخْلٍ وَّ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا۔[۲۷]

اور آپ ان سے ان دو شخصوں کی مثال بیان کریں جن میں سے ایک کے لیے ہم نے انگور کے دو باغات بنائے اور ہم نے ان دونوں کو تمام اطراف سے کھجور کے درختوں کے ساتھ ڈھانپ دیا اور ہم نے ان کے درمیان (سرسبز و شاداب) کھیتیاں اگا دیں۔

۳۔ ضرب الامثال: مثلاً وَ لَا يَحِيْقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ اِلَّا بِاَهْلِهٖ،[۲۸] كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ،[۲۹] كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ۔[۳۰]

قرآنی امثال سے رہنمائی اخذ کرنا ایک بہت ہی نازک اور حساس موضوع ہے۔ قرآن

حکیم کی ہر مثال حق اور احسن تفسیر ایسی شان رکھتی ہے تاہم ان سے رہنمائی اس وقت میسر آ سکتی ہے جب:

قرآنی مثالوں میں بیان کردہ حقائق کو قرآنی تناظر میں ہی سمجھنے کی سعی کی جائے اور ان کے مفاہیم کو غیر قرآن کے ساتھ خلط ملط کر کے سمجھنے کی کوشش نہ کی جائے

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پاژند[۴۲]

جیسا کہ مختلف مواقع پر آپ ؐ نے غیر مستند اسرائیلی روایات لینے سے منع فرمایا۔[۴۳]

ثانیاً قرآنی مثالوں میں بیان کردہ امور کو جس ترجیح و ترتیب سے بیان کیا گیا ہے اسے ملحوظ رکھا جائے۔ مثلاً قرآن حکیم نے اصحاب کہف کا ذکر کرتے ہوئے ان کے ناموں یا تعداد یا زمانے کے بارے میں تفصیلات بتانے کے بجائے ان کے کردار اور اس کردار کے نتائج و عواقب کو موضوع بنایا اور یہ ہدایت بھی دی کہ:

فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَآءً ظَاهِرًا وَّلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِّنْهُمْ أَحَدًا.[۴۴]

ان (اصحاب کہف) کے بارے میں اتنی ہی بحث کرو جو ظاہر ہو چکی ہو اور ان کے بارے میں کسی (اہل کتاب) سے کچھ نہ پوچھو۔

قرآن حکیم کی تفسیر کے باب میں غیر ضروری تفاصیل پر، خصوصاً جو ضعیف، غیر ثقہ اور اہل کتاب کے ماخذوں سے لی گئی ہیں، اکابر مفسرین نے بھی تنقید کی ہے۔[۴۵]

۵۔ ہمہ اطلاقی آیات

یہ وہ آیات ہیں جو خود متن قرآنی کی توضیح کی پیرا ڈائم فراہم کرتی ہیں۔ ان سے مراد وہ آیات ہیں جن میں خود قرآن حکیم کے کسی نہ کسی پہلو کو بیان کیا گیا ہے لہٰذا ان کا اطلاق قرآن حکیم کے متن کی تشریح و توضیح کرتے ہوئے پورے متن قرآنی پر ہوگا۔ ذیل میں مثال کے طور پر کچھ آیات دی جا رہی ہیں:

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ ۚ وَيُضِلُّ اللّٰهُ الظّٰلِمِيْنَ ۗ وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ.[۴۶]

اللہ ایمان والوں کو (اس) مضبوط بات (کی برکت) سے دنیوی زندگی میں بھی ثابت قدم رکھتا

ہے اور آخرت میں (بھی)۔ اور اللہ ظالموں کو گمراہ ٹھہرا دیتا ہے۔ اور اللہ جو چاہتا ہے کر ڈالتا ہے۔

إِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِيْنَ الَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْرًا كَبِيْرًا۔[۳۷]

بیشک یہ قرآن اس (منزل) کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو سب سے درست ہے اور ان مومنوں کو جو نیک عمل کرتے ہیں اس بات کی خوشخبری سناتا ہے کہ ان کے لیے بڑا اجر ہے۔

وَلَا يَاْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنٰكَ بِالْحَقِّ وَ اَحْسَنَ تَفْسِيْرًا۔[۳۸]

مگر ہم آپ کے پاس (اس کے جواب میں) حق اور (اس سے) بہتر وضاحت کا بیان لے آتے ہیں۔

لَا تَبْدِيْلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ۔[۳۹]

اللہ کے فرمان بدلا نہیں کرتے۔

مذکورہ بالا تفصیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم سورہ یوسف کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ہمیں یہ امر فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اقبال بھی اپنے پیغام کے موثر ابلاغ کے لیے یوسف کا استعارہ استعمال کرتے ہیں:

عصر من دانندۂ اسرار نیست
یوسف من بہر ایں بازار نیست[۴۰]

میرا دور اسرار کو نہیں سمجھتا، میرا یوسف اس بازار کے لائق نہیں۔

اس یوسف کی تشکیل کس طرح ممکن ہے؟ اس سوال کا جواب سورہ یوسف کے مطالعے سے میسر آتا ہے۔

سورہ یوسف میں ارشاد ہے:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ هٰذَا الْقُرْاٰنَ وَاِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهٖ لَمِنَ الْغٰفِلِيْنَ۔[۴۱]

ہم آپ سے ایک بہترین قصہ بیان کرتے ہیں اس قرآن کے ذریعہ جسے ہم نے آپ کی طرف وحی کیا ہے، اگرچہ آپ اس سے قبل (اس قصہ سے) بے خبر تھے۔

صاحب بحر المحیط نے احسن القصص کی تفصیل میں لکھا ہے:

وقیل: کانت هذه السورة أحسن القصص لانفرادها عن سائرها بما فیها

من ذكر الأنبياء والصالحين والملائكة والشياطين والجن والإنس والإنعام والطير وسير الملوك والممالك والتجار والعلماء والرجال والنساء وكيدهن ومكرهن مع ما فيها من ذكر التوحيد والفقه والسير والسياسة وحسن العاقبة في العفة والجهاد والخلاص من المرهوب إلى المرغوب، وذكر الحبيب والمحبوب.[۴۲]

احسن القصص سے مراد یہ ہے اس سورۃ مبارکہ کے اندر انبیاء، صالحین، ملائکہ، شیاطین، جن و انس، چوپائے، پرندوں، بادشاہوں کی سیر و سیاحت، ممالک کے حالات، تجار، علماء، مردوں اور عورتوں کا مکر فریب، توحید، فقہ، سیرت، سیاست، حسن العاقبہ، پاکدامنی، جہاد، اخلاص، ترغیب وترہیب، محبوب اور محبّ کا ذکر آیا ہے۔

قرآن حکیم سے اخذ ہدایت کا منہج

قرآن حکیم کی روشنی میں قرآن حکیم سے اخذ ہدایت کے تین پہلو ہیں:

۱۔ انفرادی ہدایت ۲۔ اجتماعی ہدایت

۳۔ تقدیر امم و تاریخی حرکت کا تعین

۱۔ انفرادی ہدایت

قرآن حکیم عالم انسانیت کے لیے کتاب ہدایت ہے۔ ہر فرد ہر سطح کی ہدایت قرآن حکیم سے حاصل کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ ہدایت طلبی کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے قرآن حکیم سے رجوع کرے۔ خاتم النبیین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ وہ معجزہ ہے جو اپنے متن، معانی اور تاثیر کے لحاظ سے آج بھی اسی طرح موجود اور جاری ہے جس طرح آپ کے مبارک زمانے میں تھا۔ قرآن حکیم کا معجزہ ہونا ختم نبوت کی دلیل اور اساس بھی ہے کہ اب انسانیت کو کبھی بھی کسی مبنی بر وحی ہدایت کی ضرورت پیش نہیں آئے گی کیونکہ اس کے پاس قرآن حکیم کی صورت میں مکمل کتاب ہدایت موجود ہے۔

اگر ہم سورہ یوسف سے انفرادی کردار کی تشکیل کے لیے رہنمائی لیں تو اس کے دو پہلو ہیں:

(ا) علم کا پہلو (ب) عمل کا پہلو

(ا) علم کا پہلو

سورہ یوسف میں انسانی کردار کی تشکیل کے لیے علم اور حکمت کو ایک بنیادی اور اوّلیں ضرورت کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ علم و حکمت کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے کئی آیات میں اس کی مختلف جہات کو بیان کیا گیا۔[۴۳]

سورہ یوسف میں حضرت یوسف کے علم کے لیے تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ اس سے مراد معروف اور متداول معنی یعنی علم الرویاء کے علاوہ عواقب الامور، العلم والحکمۃ، تاویل احادیث الامم والکتب اور تاویل غوامض کتب اللہ تعالیٰ و سنن الانبیاء و کلمات الحکما بھی لیا گیا ہے۔[۴۴]

سورہ یوسف ہی میں قرآن حکیم میں تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ کے ضمن میں درج ذیل معانی ملتے ہیں:

(۱) علم الرویاء

وَقَالَ الْمَلِكُ اِنِّیْۤ اَرٰی سَبْعَ بَقَرٰتٍ سِمَانٍ یَّاْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَّسَبْعَ سُنْۢبُلٰتٍ خُضْرٍ وَّ اُخَرَ یٰبِسٰتٍؕ یٰۤاَیُّهَا الْمَلَاُ اَفْتُوْنِیْ فِیْ رُءْیَایَ اِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْیَا تَعْبُرُوْنَ.[۴۵]

اور (ایک روز) بادشاہ نے کہا: میں نے (خواب میں) سات موٹی تازی گائیں دیکھی ہیں، انھیں سات دبلی پتلی گائیں کھا رہی ہیں اور سات سبز خوشے (دیکھے) ہیں اور دوسرے (سات ہی) خشک، اے درباریو! مجھے میرے خواب کا جواب بیان کرو اگر تم خواب کی تعبیر جانتے ہو۔

(۲) مالی معاملات کا علم

قَالَ اجْعَلْنِیْ عَلٰی خَزَآىِٕنِ الْاَرْضِۚ اِنِّیْ حَفِیْظٌ عَلِیْمٌ.[۴۶]

یوسفؑ نے فرمایا: (اگر تم نے واقعی مجھ سے کوئی خاص کام لینا ہے تو) مجھے سرزمین (مصر) کے خزانوں پر (وزیر اور امین) مقرر کر دو، بیشک میں (ان کی) خوب حفاظت کرنے والا (اور اقتصادی امور کا) خوب جاننے والا ہوں۔

(۳) قانونی امور کا علم

كَذٰلِكَ كِدْنَا لِیُوْسُفَؕ مَا كَانَ لِیَاْخُذَ اَخَاهُ فِیْ دِیْنِ الْمَلِكِ اِلَّاۤ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُؕ

نَرْفَعُ دَرَجٰتٍ مَّنْ نَّشَآءُ ؕ وَفَوْقَ كُلِّ ذِیْ عِلْمٍ عَلِیْمٌ۔ [۴۷]

یوں ہم نے یوسف کو تدبیر بتائی۔ وہ اپنے بھائی کو بادشاہ (مصر) کے قانون کی رو سے (اسیر بنا کر) نہیں رکھ سکتے تھے مگر یہ کہ (جیسے) اللہ چاہے۔ ہم جس کے چاہتے ہیں درجات بلند کر دیتے ہیں، اور ہر صاحبِ علم سے اوپر (بھی) ایک علم والا ہوتا ہے۔

(۴) ریاستی انتظام کا علم

وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُوْنِیْ بِهٖۤ اَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِیْ ۚ فَلَمَّا كَلَّمَهٗ قَالَ اِنَّكَ الْیَوْمَ لَدَیْنَا مَكِیْنٌ اَمِیْنٌ ○ قَالَ اجْعَلْنِیْ عَلٰی خَزَآئِنِ الْاَرْضِ ۚ اِنِّیْ حَفِیْظٌ عَلِیْمٌ۔ [۴۸]

اور بادشاہ نے کہا: انھیں میرے پاس لے آؤ کہ میں انھیں اپنے لیے (مشیرِ) خاص کر لوں، سو جب بادشاہ نے آپ سے (بالمشافہ) گفتگو کی (تو نہایت متاثر ہوا اور) کہنے لگا: (اے یوسف!) بیشک آپ آج سے ہمارے ہاں مقتدر (اور) معتمد ہیں (یعنی آپ کو اقتدار میں شریک کر لیا گیا ہے) ○ یوسف نے فرمایا: (اگر تم نے واقعی مجھ سے کوئی خاص کام لینا ہے تو) مجھے سرزمینِ (مصر) کے خزانوں پر (وزیر اور امین) مقرر کر دو، بیشک میں (ان کی) خوب حفاظت کرنے والا (اور اقتصادی امور کا) خوب جاننے والا ہوں۔

(۵) نفسِ انسانی سے آگاہی

وَمَاۤ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ ۚ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوْٓءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیْ ؕ اِنَّ رَبِّیْ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ۔ [۴۹]

اور میں اپنے نفس کی براءت (کا دعویٰ) نہیں کرتا، بیشک نفس تو برائی کا بہت ہی حکم دینے والا ہے سوائے اس کے جس پر میرا رب رحم فرما دے۔ بیشک میرا رب بڑا بخشنے والا نہایت مہربان ہے۔

(۶) علم الاخلاق

ذٰلِكَ لِیَعْلَمَ اَنِّیْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَیْبِ وَاَنَّ اللّٰهَ لَا یَهْدِیْ كَیْدَ الْخَآئِنِیْنَ۔ [۵۰]

(یوسف نے کہا: میں نے) یہ اس لیے (کیا ہے) کہ وہ (عزیزِ مصر جو میرا محسن و مربی تھا) جان لے کہ میں نے اس کی غیابت میں (پشت پیچھے) اس کی کوئی خیانت نہیں کی اور بیشک اللہ خیانت کرنے والوں کے مکر و فریب کو کامیاب نہیں ہونے دیتا۔

الغرض سورہ یوسف میں علم کے مختلف پہلوؤں کا بیان درج ذیل تصورِ علم پیش کرتا ہے:

۱۔ اسباب و تدابیر کے بجائے اذنِ الٰہی و قدرتِ الٰہی کو موثر سمجھنا

وَلَمَّا دَخَلُوْا مِنْ حَيْثُ اَمَرَهُمْ اَبُوْهُمْ ؕ مَا كَانَ يُغْنِيْ عَنْهُمْ مِّنَ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا حَاجَةً فِيْ نَفْسِ يَعْقُوْبَ قَضٰهَا ؕ وَاِنَّهٗ لَذُوْ عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنٰهُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ. [۵۱]

اور جب وہ (مصر میں) داخل ہوئے جس طرح ان کے باپ نے انھیں حکم دیا تھا، وہ (حکم) انھیں اللہ (کی تقدیر) سے کچھ نہیں بچا سکتا تھا مگر یہ یعقوب کے دل کی ایک خواہش تھی جسے اس نے پورا کیا، اور (اس خواہش وتدبیر کو لغو بھی نہ سمجھنا تمھیں کیا خبر) بیشک یعقوب صاحب علم تھے اس وجہ سے کہ ہم نے انھیں علم (خاص) سے نوازا تھا مگر اکثر لوگ (ان حقیقتوں کو) نہیں جانتے۔

۲۔ علم حقیقی، جاننے اور عمل کرنے کا نام ہے

قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَّا فَعَلْتُمْ بِيُوْسُفَ وَاَخِيْهِ اِذْ اَنْتُمْ جٰهِلُوْنَ. [۵۲]

یوسف نے فرمایا: کیا تمھیں معلوم ہے کہ تم نے یوسف اور اس کے بھائی کے ساتھ کیا (سلوک) کیا تھا کیا تم (اس وقت) نادان تھے۔

۳۔ اللہ کے حکم کی ہر حال میں موثریت کا ادراک

مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖۤ اِلَّاۤ اَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوْهَاۤ اَنْتُمْ وَاٰبَآؤُكُمْ مَّاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ ؕ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ ؕ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْۤا اِلَّاۤ اِيَّاهُ ؕ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ. [۵۳]

تم (حقیقت میں) اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہیں کرتے ہو مگر چند ناموں کی جو خود تم نے اور تمہارے باپ دادا نے (اپنے پاس سے) رکھ لیے ہیں، اللہ نے ان کی کوئی سند نہیں اتاری۔ حکم کا اختیار صرف اللہ کو ہے، اسی نے حکم فرمایا ہے کہ تم اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو، یہی سیدھا راستہ (درست دین) ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔

- حزن وملال کی شدت میں ثابت قدمی اور استقامت کا طرزِ عمل

قَالَ اِنَّمَاۤ اَشْكُوْا بَثِّيْ وَحُزْنِيْۤ اِلَى اللّٰهِ وَاَعْلَمُ مِنَ اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ. [۵۴]

انہوں نے فرمایا: میں تو اپنی پریشانی اور غم کی فریاد صرف اللہ کے حضور کرتا ہوں اور میں اللہ کی طرف سے وہ کچھ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔

حصول علم کے لیے بارگاہ الٰہی سے تعلق

فَلَمَّاۤ اَنْ جَآءَ الْبَشِيْرُ اَلْقٰىهُ عَلٰى وَجْهِهٖ فَارْتَدَّ بَصِيْرًا ۚ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ ۚ اِنِّيْۤ

اَعْلَمُ مِنَ اللّٰہِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ۔ [۵۵]

پھر جب خوشخبری سنانے والا آ پہنچا اس نے وہ قمیص یعقوب کے چہرے پر ڈال دیا تو اسی وقت ان کی بینائی لوٹ آئی، یعقوب نے فرمایا: کیا میں تم سے نہیں کہتا تھا کہ بیشک میں اللہ کی طرف سے وہ کچھ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔

(ب) عمل کا پہلو

عمل کے پہلو کے حوالے سے حضرت یوسف کی زندگی ایک جامع عملی نمونہ پیش کرتی ہے۔ یعنی:

آپ نے ابتدائی زندگی سے ہی مشکلات کا سامنا کیا۔ مگر یہ مصائب و آلام اور مشکلات آپ کی راہ حائل ہونے کی بجائے 'ہیں عقدہ کشا یہ خار صحرا' [۵۶] کا مصداق بن گئیں۔ آپ ان مراحل سے کس طرح گزر کر انجام کار سرخرو ہوئے، قرآن حکیم انھیں ایک نتیجہ خیز طرز عمل کے طور پر بیان کرتا ہے:

۱- سماجی و معاشرتی سطح پر آپ عمر کے ابتدائی حصے میں بھائیوں کی سازش کا شکار ہوئے اور عزیز مصر کے دربار میں پہنچے۔ یہ سفر انجام کار آپ کے لیے تمکن فی الارض اور علم تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ کے حصول کا ذریعہ بن گیا کیونکہ وَ کَذٰلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِیْنَ۔ [۵۷]

۲- اخلاقی و نفسیاتی سطح پر آپ کو اس وقت آزمائشوں کا سامنا کرنا پڑا جب عزیز مصر کی اہلیہ کی طرف سے آپ کو وَ قَالَتْ ھَیْتَ لَکَ کی دعوت دی گئی مگر اللہ تعالیٰ نے آپ کا دامن پاک رکھا کیونکہ: اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِیْنَ۔ [۵۸]

۳- زنان مصر کی سازش کے نتیجے میں آپ کو قید خانہ جانا پڑا۔ مگر قید خانہ میں آپ کا قیام بھی انجام کار آپ کے علم تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ کے عملی اظہار اور عملی اطلاق کے امکانات تک پہنچنے کا باعث بنا اور آپ کو وہ تمکن فی الارض عطا ہوا جس کی وسعت کو قرآن حکیم نے اَلْاَرْضِ یَتَبَوَّاُ مِنْهَا حَیْثُ یَشَآءُ کہہ کر بیان کیا کیونکہ: وَ لَا نُضِیْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِیْنَ۔ [۵۹]

۴- آپ نے مملکت مصر کے خزائن الارض کا انتظام و انصرام اتنے احسن انداز سے کیا کہ مملکت مصر جس قحط کا شکار ہو سکتی تھی اس سے محفوظ رہی۔ آپ کی زندگی کا وہ لمحہ تاریخی ہے جب آپ کے وہ بھائی جو آپ کے خلاف سازشیں کرتے رہے تھے، آپ کو پہچان کر آپ کی عظمت کا اعتراف کرنے لگے۔ یہاں حضرت یوسفؑ نے جو کچھ اپنے بھائیوں سے ارشاد فرمایا وہ آپؑ

کے اس کردار کی جامع عکاسی ہے جو آپ کو زندگی کی کٹھن راہوں سے سلامتی کے ساتھ اس منزل پر لے آیا۔ آپ نے فرمایا: اِنَّهٗ مَنْ يَّتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ۔ [۱۰]

۵- آپ کا یہ فرمان اس وقت تکمیلی شان کے ساتھ سامنے آتا ہے جب سال ہا سال سے آپ کے بچھڑے ہوئے والدین آپ سے ملنے آتے ہیں اور آپ فرماتے ہیں: رَبِّ قَدْ اٰتَيْتَنِيْ مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِيْ مِنْ تَاْوِيْلِ الْاَحَادِيْثِ۔ [۱۱]

یعنی حضرت یوسفؑ کے کردار کے تین بنیادی اوصاف تقویٰ، صبر اور احسان انھیں تمکن فی الارض، علم تَاْوِيْلِ الْاَحَادِيْثِ، ملک اور بچھڑے ہوئے والدین کے وصال تک لے آتے ہیں۔ قرآن حکیم اس احسن قصص کو بیان کرنے کے بعد اسے تفصیل کل شی، ھدایت اور رحمت [۱۲] قرار دیتا ہے جو اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ قرآن تفصیل کل شیء ہے مگر یہ تفصیل ان عملی محاسن و اوصاف کی ہے جن سے بندۂ مومن کی ذات تکمیل پا کر علم و تمکن کی ان اعلیٰ منزلوں کی حامل بن جاتی ہے کہ:

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز [۱۳]

۲- اجتماعی ہدایت

قرآن حکیم فرد اور ملت دونوں کے مسائل کا حل بیان کرتا ہے۔ انفرادی سطح ہو یا اجتماعی قرآن حکیم کا اسلوب یہ ہے کہ:

- ☆ کسی بھی درپیش مسئلے کے حل کے لیے واضح ہدایات دی جاتی ہیں۔
- ☆ ان ہدایات پر عمل کرنے اور نہ کرنے کی صورت میں کیا نتائج ہو سکتے ہیں اس کے تاریخی نظائر دیے جاتے ہیں تاکہ بیان کی گئی ہدایات صرف اخلاقی پند و نصیحت نہ رہیں بلکہ کائناتی قانون کی صورت میں سامنے آئیں۔
- ☆ ان ہدایات پر عمل درآمد کی صورت میں واضح کامیابی اور حصول نتائج کی ضمانت دی جاتی ہے۔

قرآن حکیم کی یہ جامعیت اور لازوال حکمت اسے انسانی زائیدہ نظاموں سے ممتاز کرتی ہے:

آں کتابِ زندہ، قرآن حکیم — حکمتِ او لایزال است و قدیم
نسخۂ اسرارِ تکوین حیات — بے ثبات از قوتش گیرد ثبات
حرف او را ریب نے، تبدیل نے — آیہ اش شرمندۂ تاویل نے [۶۴]

یہ (راز) قرآن حکیم ہے جو ایک زندہ کتاب ہے۔ جس کی حکمت قدیم بھی ہے اور کبھی ختم نہ ہونے والی۔

یہ تخلیق حیات کے اسرار ظاہر کرنے والا نسخہ ہے اس کی قوت سے ناپائدار پائدار ہو جاتے ہیں۔

اس کے الفاظ میں نہ شک ہے اور نہ وہ تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اس کی آیات واضح ہیں ان کے لیے کسی تاویل کی ضرورت نہیں۔

قرآن حکیم کا ہدایت بخشی کا یہ عمل زندگی کے ہر دائرے کو محیط ہے۔ انفرادی زندگی ہو، سماجی، عائلی و معاشی پہلو ہو یا اجتماعی و قومی زندگی یا ان دونوں کے اخروی و عقبی پہلو، سب حوالوں کا قرآن حکیم کے نظام ہدایت نے احاطہ کیا ہوا ہے۔ آج ملت اسلامیہ انفرادی اور اجتماعی دونوں سطحوں پر انحطاط اور پژمردگی کا شکار ہے۔ اگر قوم کے ان حالات کو قرآنی تناظر میں دیکھا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ:

☆ ملت اسلامیہ کا موجودہ دورِ زوال بھی آیات الٰہی سے ہے۔

☆ قرآن حکیم کے نظام ہدایت کے مطابق امت مسلمہ اس دورِ زوال سے نکل سکتی ہے کیونکہ قرآن حکیم کے بطن میں ان گنت امکانات موجود ہیں اور ان کا ظہور بھی ممکن ہے: وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُوْرًا۔ [۶۵]

☆ تاہم قرآنی امکانات کا ظہور زمان و مکاں، ملک اور نسل و قوم کی قید سے ماورا ہے۔

اجتماعی سطح پر قرآن حکیم کے موثر ہونے کے کئی نظائر موجود ہیں۔ یہاں صرف ایک حوالے کے بیان پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ قرآن حکیم نے مختلف قوموں کے احوال اور مستقبل کے بارے میں جو پیش گوئیاں کی ہیں ان میں سب سے زیادہ واضح اور محیر العقول غلبۂ روم کی پیش گوئی ہے، جس کا ذکر سورہ روم میں یوں آیا ہے:

الٓمّٓ ۝ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۝ فِیْٓ اَدْنَی الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۝ فِیْ بِضْعِ سِنِيْنَ ۗ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْۢ بَعْدُ ؕ وَيَوْمَئِذٍ يَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ ۝ بِنَصْرِ اللّٰهِ ؕ يَنْصُرُ مَنْ يَّشَآءُ ؕ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ ۝ وَعْدَ اللّٰهِ ؕ لَا يُخْلِفُ اللّٰهُ وَعْدَهٗ

وَلٰکِنَّ اَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ۝ یَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا ۚ وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غٰفِلُوْنَ ۝[۲۶]

اہل روم مغرب ہو گئے نزدیک کے ملک میں، اور وہ مغلوب ہونے کے بعد عنقریب غالب ہو جائیں گے (یعنی) چند ہی سال میں پہلے بھی اور پیچھے بھی، خدا ہی کا حکم ہے، اور اس روز مومن خوش ہو جائیں گے (یعنی) خدا کی مدد سے، وہ جسے چاہتا ہے مدد دیتا ہے وہ غالب (اور) مہربان ہے (یہ) خدا کا وعدہ (ہے) خدا اپنے وعدے کے خلاف نہیں کرتا، لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے، یہ تو دنیا کی ظاہری زندگی ہی کو جانتے ہیں، اور آخرت کی طرف سے غافل ہیں۔

اس پیش گوئی کا اسلوب اور سیاق وسباق بتاتا ہے کہ اسے قرآن حکیم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے ایک معجزہ اور ان دونوں کی صداقت کے ثبوت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ یہ بالکل غیر معمولی واقعہ ہے، اس لیے کہ رومیوں کا یہ غلبہ ان کی انتہائی مغلوبیت کے بعد ہوا ہے، اس لیے آیت کی ابتداء میں دو جگہ ان کی مغلوبیت کا ذکر کیا گیا ہے۔

اس واقعہ کی غرابت کا دوسرا پہلو یہ بیان ہے کہ یہ واقعہ نو سال کے اندر اندر پیش آئے گا۔ ان آیات میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ بطور خارق عادت ظاہری آثار وقرائن کے بالکل خلاف اور عام انسانی قیاسات وتوقعات کے برعکس ظہور پذیر ہوگا۔

تاریخ گواہ ہے کہ اس واقعہ کے وقوع میں قدرتِ الٰہیہ کا ظہور ہوا، یہ واقعہ ایرانیوں کے لیے جو اپنی فتح کے نشہ میں سرشار تھے، عزت وغلبہ خداوندی کے مظہر، رومیوں کے لیے جن کا جسم اور قلب زخموں سے چور چور تھا، اور ان کی سلطنت عالم سکرات میں موت کی سسکیاں لے رہی تھی، ان کے پچاس ہزار آدمی قید، اور ان کی قوم طرح طرح سے ذلیل کی جا رہی تھی، رحمت الٰہی کے ظہور اور ان مسلمانوں کے لیے جن کو ایرانیوں کے مقابلے میں رومیوں کی شکست سے طبعی طور پر رنج پہنچا تھا شادمانی کا پیغام تھا۔

اس آیت کے آخر میں بتا دیا گیا کہ یہ واقعہ انسان کی ظاہری معلومات اور روزمرہ کے تجربات کے خلاف پیش آئے گا، اس لیے بہت سے لوگ اس کے وقوع سے پہلے اس کی تصدیق کرنے سے عاجز ہوں گے، اور اپنے ظاہری علم سے اس کا قیاس نہ کر سکیں گے:

وَلٰکِنَّ اَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ۝ یَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا ۚ وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غٰفِلُوْنَ ۝[۲۷]

لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔ یہ تو دنیا کی ظاہری زندگی ہی کو جانتے ہیں اور آخرت کو طرف سے غافل ہیں۔

اہل روم کی شکست اور فتح کی اس تفصیل کو اگر تاریخی واقعات کی روشنی میں دیکھا جائے تو قرآن مجید کی اس معجزانہ پیش گوئی کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ ۶۱۶ء میں رومی ایرانیوں سے مکمل طور پر مغلوب ہو گئے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہرقل اس تمام تر تباہی کے باوجود جذبہ عمل سے محروم اور اپنی قوم کی تباہی کا محض تماشائی تھا۔ معروف مورخ گبن لکھتا ہے کہ جب ایرانی فتوحات کے عین عروج کے زمانے میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے روم کی دوبارہ فتح کی پیش گوئی کی تو اس پر یقین کا کوئی امکان موجود نہ تھا کیونکہ ہرقل کے ابتدائی بارہ سال سلطنت روما کی تباہی اور مکمل خاتمے کا منظر پیش کر رہے تھے۔ جب ۵ بعثت میں یہ آیات نازل ہوئیں تو کفار نے اسے بعید از قیاس تصور کرتے ہوئے مسلمانوں کے ساتھ یہ شرط طے کر دی کہ اگر رومی غالب آ گئے تو وہ مسلمانوں کو کئی اونٹ دیں گے بصورت دیگر مسلمان شرط ہار جائیں گے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے 'بضع' کے لفظ کے پیش نظر ابی بن خلف کے ساتھ نو سال کی شرط طے کی۔ قرآن حکیم کی پیش گوئی کے بعد اہل روم میں یہ انقلاب پیدا ہوا کہ ہرقل جو ایرانی بادشاہ کے پاس سفارت بھیج کر معافی کا طلبگار تھا اب دفعتاً میدان کارزار کا سیزر بن گیا۔ اس نے اپنی فوج کی تنظیم نو کی، اہل روم میں ایرانی آتش پرستوں سے بدلہ لینے کا جذبہ بیدار کیا اور بحر اسود اور آرمینیا کے پہاڑ عبور کرتا ہوا ایران کے قلب میں پہنچ گیا۔ اس نے نہ صرف رومی علاقے واگزار کروائے، پچاس ہزار عیسائی قیدی چھڑوائے بلکہ ایران کے لشکر جرار، جو مقامی فوج اور وادی نیل اور باسفورس سے طلب کردہ افواج پر مشتمل تھا، بھی شکست فاش دی۔ اس نے ایرانی سلطنت کو زیر وزبر کرنے کے بعد ایران کے قلب میں رومی پرچم نصب کر دیا۔ اس طرح ۶۲۵ء میں یعنی ہجرت کے دوسرے سال غزوہ بدر کے موقع پر ٹھیک نو برس کے اندر قرآن مجید کی یہ عظیم پیش گوئی پوری ہو گئی، جس کے پورا ہونے کے ظاہری آثار و قرائن موجود نہ تھے۔

۳- تقدیر امم و تاریخی حرکت کا تعین

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ قرآن حکیم نے اپنے بیان کردہ کسی بھی اصول یا نظیر کے آئندہ کے لیے قابل عمل نہ ہونے کا ذکر نہیں کیا۔ یہ ضرور ہے کہ کئی واقعات بیان کر کے اس

حوالے سے دعوتِ فکر ضروری مثلاً قوم یونس کا ذکر کر کے فرمایا:

فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَآ اِيْمَانُهَآ اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ ؕ لَمَّآ اٰمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيْنٍ۝ [۶۸]

پھر قوم یونس (کی بستی) کے سوا کوئی اور ایسی بستی کیوں نہ ہوئی جو ایمان لائی ہو اور اسے اس کے ایمان لانے نے فائدہ دیا ہو۔ جب (قوم یونس کے لوگ نزولِ عذاب سے قبل صرف اس کی نشانی دیکھ کر) ایمان لے آئے تو ہم نے ان سے دنیوی زندگی میں (ہی) رسوائی کا عذاب دور کر دیا اور ہم نے انہیں ایک مدت تک منافع سے بہرہ مند رکھا۝

قرآن حکیم کی ہدایت کی ابدیت و عالمگیریت کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

فاش گویم آنچه در دل مضمر است — ایں کتابے نیست چیزے دیگر است
چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود — جاں چو دیگر شد جہاں دیگر شود
مثلِ حق پنہان و ہم پیداست ایں — زندہ و پایندہ و گویا ست ایں
اندرو تقدیر ہائے غرب و شرق — سرعت اندیشہ پیدا کن چو برق
از بم و زیر حیات آگہ شوی — ہم ز تقدیر حیات آگہ شوی [۶۹]

میں اپنے دل کی بات برملا کہتا ہوں یہ کتاب نہیں کچھ اور چیز ہے۔
جب اس کا اثر جان کے اندر داخل ہوتا ہے تو وہ اور ہو جاتی ہے جان بدل جائے تو جہان بدل جاتا ہے
قرآن پاک اللہ تعالیٰ کی طرح ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ یہ زندہ و پایندہ بھی ہے اور گویا اس کے اندر مغرب و مشرق کی تقدیریں پنہاں ہیں۔ انہیں سمجھنے کے لیے برق کی مانند تیز سوچ پیدا کرتا کہ تو زندگی کے بم و زیر اور تقدیر حیات سے آگاہ ہو جائے۔

معاصر چیلنج اور قرآنی ہدایت

ہم آج ملت کو درپیش مسائل کے حل کے لیے قرآن حکیم کے نظام ہدایت سے رہنمائی لے سکتے ہیں۔ مثلاً عالم اسلام کی مجموعی صورت حال کا تجزیہ سورہ طٰہٰ کی روشنی میں یوں کیا جا سکتا ہے:

۱- موجودہ عالمی منظر نامہ قرآنی تناظر میں:

اِذْهَبَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى۝ [۷۰]

تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ بیشک وہ سرکشی میں حد سے گزر چکا ہےo
عالمی مستبد اور ظالم قوتوں کا مسلمانوں پر تسلط اور ظلم و ستم جو فی الاصل کائناتی قانونِ عدل کی پامالی اور اللہ سے بغاوت سے عبارت ہے۔

۲- معاصر حالات میں ملتِ اسلامیہ کی حکمتِ عملی کیا ہو:

قَالَ لَا تَخَافَآ اِنَّنِیْ مَعَکُمَآ اَسْمَعُ وَاَرٰیo [۱]

ارشاد فرمایا: تم دونوں نہ ڈرو بیشک میں تم دونوں کے ساتھ ہوں میں (سب کچھ) سنتا اور دیکھتا ہوںo

ان حالات میں ملتِ اسلامیہ کو اپنی نجات کے لیے ان قوتوں سے مکالمہ کرنا ہوگا اور اس مکالمے کی اساس اپنی روایات پر پختگی اور تائیدِ الٰہی پر یقین ہوگا۔

۳- ملتِ اسلامیہ معاصر حالات میں دنیا کو کیا پیغام دے:

فَاْتِیٰهُ فَقُوْلَآ اِنَّا رَسُوْلَا رَبِّکَ فَاَرْسِلْ مَعَنَا بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنٰکَ بِاٰیَةٍ مِّنْ رَّبِّکَ ط وَالسَّلٰمُ عَلٰی مَنِ اتَّبَعَ الْهُدٰیo [۲]

پس تم دونوں اس کے پاس جاؤ اور کہو ہم تیرے رب کے بھیجے ہوئے (رسول) ہیں سو تو بنی اسرائیل کو (اپنی غلامی سے آزاد کر کے) ہمارے ساتھ بھیج دے اور انہیں (مزید) اذیت نہ پہنچا، بیشک ہم تیرے پاس تیرے رب کی طرف سے نشانی لے کر آئے ہیں، اور اس شخص پر سلامتی ہو جس نے ہدایت کی پیروی کیo

عالمِ اسلام کو اپنی سرزمین مستبد اور ظالم قوتوں کے تسلط سے آزاد کروانے کے لیے عالمی طاقتوں کو ان کے استحصالی رویوں کا احساس دلا کر انہیں اس بات پر قائل کرنا ہوگا کہ امنِ عالم اور انسانیت کی سلامتی عدل و انصاف پر مبنی نظام کو اختیار کرنے میں ہے نہ کہ کمزور قوتوں کی لوٹ مار اور استحصال پر!

۴- ملتِ اسلامیہ کی قوت و تفوق کی اساس کیا ہوگی:

الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ مَهْدًا وَّ سَلَکَ لَکُمْ فِیْهَا سُبُلًا وَّ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ط فَاَخْرَجْنَا بِهٖٓ اَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتّٰیo کُلُوْا وَارْعَوْا اَنْعَامَکُمْ ط اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی النُّهٰیo [۳]

وہی ہے جس نے زمین کو تمہارے رہنے کی جگہ بنایا اور اس میں تمہارے (سفر کرنے کے) لئے

راستے بنائے اور آسمان کی جانب سے پانی اتارا، پھر ہم نے اس (پانی) کے ذریعے (زمین سے) انواع واقسام کی نباتات کے جوڑے نکال دیئے o تم کھاؤ اور اپنے مویشیوں کو چراؤ، بیشک اس میں دانشمندوں کے لئے نشانیاں ہیں o

موسیٰ و فرعون کے معرکے کا ذکر کرتے یہاں مظاہر فطرت پر غور اور ان میں قدرتِ الٰہیہ کی کارفرمائی کا ذکر کیا گیا تا کہ مسلمان اس یقین سے بہرہ ور ہو سکیں کہ آج بھی نصرتِ الٰہی مسلمانوں کی اسی طرح تائید کر سکتی ہے بالکل جس طرح زندگی کے دوسرے معاملات اور کائناتی نظام میں قدرتِ الٰہی کارفرما ہے۔

۵- دنیا کو ظلم سے نجات دلانے کی جدوجہد پر کس طرح ردعمل کا سامنا کرنا ہوگا:

فَتَنَازَعُوْٓا اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ وَاَسَرُّوا النَّجْوٰى o قَالُوْٓا اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ يُرِيْدٰنِ اَنْ يُّخْرِجٰكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيْقَتِكُمُ الْمُثْلٰى o [۴]

چنانچہ وہ (جادوگر) اپنے معاملہ میں باہم جھگڑ پڑے اور چپکے چپکے سرگوشیاں کرنے لگے o کہنے لگے: یہ دونوں واقعی جادوگر ہیں جو یہ ارادہ رکھتے ہیں کہ تمہیں جادو کے ذریعہ تمہاری سرزمین سے نکال باہر کریں اور تمہارے مثالی مذہب وثقافت کو نابود کر دیں o

اہلِ حق جب اپنے حقوق کی بازیابی اور عالمی سطح پر ظلم وستم پرمبنی نظام کے خاتمے کی بات کریں گے تو اس کے ردعمل میں مخالف قوتوں کا ردعمل کیا ہوگا۔ آج عالمی اداروں کا مسلمانوں کے ساتھ سلوک اور ان کے حقوق کی پامالی کے حوالے سے یہی رویہ اور طرزِ عمل ہے۔

۶- ظلم و باطل کے علمبردار کس طرح کے اسلحے سے لیس ہو کر ملتِ اسلامیہ کا مقابلہ کریں گے:

قَالَ بَلْ اَلْقُوْا ۚ فَاِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى o [۵]

(موسیٰ علیہ السلام نے) فرمایا بلکہ تم ہی ڈال دو، پھر کیا تھا اچانک ان کی رسیاں اور ان کی لاٹھیاں ان کے جادو کے اثر سے موسیٰ (علیہ السلام) کے خیال میں یوں محسوس ہونے لگیں جیسے وہ (میدان میں) دوڑ رہی ہیں o

معرکہ حق و باطل کا آج یہی منظر ہے کہ باطل کے فال وفر کی حفاظت کے واسطے یورپ دوش تا کمر زرہ میں ڈوب چکا ہے اور اس کی کوششوں کے اثرات مغرب کی علمی اور سائنسی ترقی کے اثرات اور اس کے عالمی سحر سے عیاں ہیں۔

۷۔ ظاہری اسباب و وسائل کے ساتھ ملتِ اسلامیہ نے کس اساسی تقاضے کو پورا کرنا ہوگا:

قُلْنَا لَا تَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى ○[6]

ہم نے (موسیٰ علیہ السلام سے) فرمایا خوف مت کرو بیشک تم ہی غالب رہو گے ○

مسلمانوں کی فتح کی اساس وعدہ لاتخف ہے۔ انہیں حکمت کلیسی اور مبنی بر وحی ہدایت کی قوت سے علم باطل اور اس کی قوت کے سحر کو ختم کرنا ہوگا۔

۸۔ باطل و ظلم کے علمبردار طاقتیں ملتِ اسلامیہ کے خلاف کیا تزویراتی اقدامات کریں گی:

قَالَ اٰمَنْتُمْ لَهٗ قَبْلَ اَنْ اٰذَنَ لَكُمْ ؕ اِنَّهٗ لَكَبِيْرُكُمُ الَّذِيْ عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ ۚ فَلَاُقَطِّعَنَّ اَيْدِيَكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ مِّنْ خِلَافٍ وَّلَاُوصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوْعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ اَيُّنَآ اَشَدُّ عَذَابًا وَّاَبْقٰى ○[7]

(فرعون) کہنے لگا: تم اس پر ایمان لے آئے ہو قبل اس کے کہ میں تمہیں اجازت دوں، بیشک وہ (موسیٰ) تمہارا (بھی) بڑا (استاد) ہے جس نے تم کو جادو سکھایا ہے پس (اب) میں ضرور تمہارے ہاتھ اور تمہارے پاؤں الٹی سمتوں سے کاٹوں گا اور تمہیں ضرور کھجور کے تنوں میں سولی چڑھاؤں گا اور تم ضرور جان لو گے کہ ہم میں سے کون عذاب دینے میں زیادہ سخت اور زیادہ مدت تک باقی رہنے والا ہے ○

یہاں اہل باطل کے ایجنڈے پر عمل نہ کرنے والوں کا انجام اور ان سے ظالمانہ سلوک کا تذکرہ کیا جا رہا ہے کہ باطل طاقتیں اہل حق کو، اگر وہ کمزور ہوں گے، ہر طرح کے سماجی و معاشی مقاطعے اور ہلاکت سے دوچار کرنے کی کوشش کریں گی۔

۹۔ کب اور کس طرح معاصر حالات اہل باطل کے خلاف اور اہل حق کی حمایت میں ہوں گے:

وَلَقَدْ اَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰٓى ۙ اَنْ اَسْرِ بِعِبَادِيْ فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيْقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا ۙ لَّا تَخٰفُ دَرَكًا وَّلَا تَخْشٰى ○[8]

اور بیشک ہم نے موسیٰ (علیہ السلام) کی طرف وحی بھیجی کہ میرے بندوں کو راتوں رات لے کر نکل جاؤ، سو ان کے لئے دریا میں (اپنا عصا مار کر) خشک راستہ بنا لو، نہ (فرعون کے) آ پکڑنے کا خوف کرو اور نہ (غرق ہونے کا) اندیشہ رکھو ○

یہاں اس بحر ظلمات کا ذکر ہے جو اہل باطل کی ہلاکت اور اہل حق کی نجات کا باعث بنا۔ دورِ حاضر کا بحر ظلمات لادین سائنس و ٹکنالوجی کی روایت ہے۔ اس سے الوہی ہدایت کے ساتھ

ہی بخیریت گزرا جا سکتا ہے بصورتِ دیگر یہ اپنے حاملین کے لیے ہلاکت کا باعث ہوگا۔

اگلی آیت میں فرمایا:

فَاَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُوْدِهٖ فَغَشِيَهُمْ مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ۝[۷۹]

پھر فرعون نے اپنے لشکروں کے ساتھ ان کا تعاقب کیا پس دریا (کی موجوں) نے انہیں ڈھانپ لیا جتنا بھی انہیں ڈھانپا۔۝

اگر مسلم دنیا اپنی روایت پر پختگی سے کاربند ہو کر اس بحر سے گزرے تو یہی سائنس و ٹکنالوجی اس کے لیے نجات کا باعث ہوگی، تاہم اہل باطل ضرور تباہی سے دوچار ہوں گے۔

۱۰- آج کی دنیا میں کون سے اسباب اہل حق کو اپنی اساس سے غافل کر رہے ہیں:

قَالَ فَاِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْۢ بَعْدِكَ وَاَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ ۝[۸۰]

ارشاد ہوا: بیشک ہم نے تمہارے (آنے کے) بعد تمہاری قوم کو فتنہ میں مبتلا کر دیا ہے اور انہیں سامری نے گمراہ کر ڈالا ہے۝

یہاں سامری کے کردار کا ذکر ہے جو اپنی سحر کاری سے لوگوں کو معبودِ حقیقی کی بجائے معبودانِ باطل کی پرستش پر کاربند کرتا ہے۔ دورِ حاضر کے سامری کے ساختہ جھوٹے خدا کے سحر نے اہل ایمان کو حقیقی توحید اور قرآنی ہدایت سے دور کر دیا ہے۔ دورِ حاضر کا سامری باطل افکار کی نشر و اشاعت کرنے والا میڈیا اور اس کا ساختہ جھوٹا خدا دولت و سرمایہ ہے۔

۱۱- اس دورِ فتن میں ملت اسلامیہ کی وحدت کی اساس کیا ہے:

قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْيَتِيْ وَلَا بِرَاْسِيْ ۚ اِنِّيْ خَشِيْتُ اَنْ تَقُوْلَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِيْ ۝[۸۱]

(ہارون علیہ السلام نے) کہا: اے میری ماں کے بیٹے! آپ نہ میری داڑھی پکڑیں اور نہ میرا سر، میں (سختی کرنے میں) اس بات سے ڈرتا تھا کہ کہیں آپ یہ (نہ) کہیں کہ تم نے بنی اسرائیل کے درمیان فرقہ بندی کر دی ہے اور میرے قول کی نگہداشت نہیں کی۝

اس آیہ مبارکہ سے یہ امر واضح ہے کہ دورِ فتن میں اتحادِ ملت کی حفاظت نسبتِ رسالت سے وابستہ ہے۔ ذاتِ نبوت سے دوری امت کو تفرقے میں مبتلا کر دیتی ہے۔

۱۲- قرآن حکیم کے بیان کردہ حقائق کی موثریت کسی ایک دور یا طبقہ افراد تک محدود نہیں:

كَذٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ اٰتَيْنٰكَ مِنْ لَّدُنَّا

ذِکْرًا ○ [۸۲]

اس طرح ہم آپ کو (اے حبیبِ معظّم!) ان (قوموں) کی خبریں سناتے ہیں جو گزر چکی ہیں اور بیشک ہم نے آپ کو اپنی خاص جناب سے ذکر (یعنی نصیحت نامہ) عطا فرمایا ہے○

ملت اسلامیہ اس معرکہ حق و باطل میں 'ذکر لدنی' سے ہی کامران ہو سکتی ہے۔ اس کی اساس ماسبق انبیاء کے حالات ہیں جن کے مضمرات کا اطلاق دورِ حاضر پر بھی ہوگا۔ ورنہ اس سے متصل یہ نہ فرمایا جاتا:

مَنْ اَعْرَضَ عَنْهُ فَاِنَّهٗ یَحْمِلُ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ وِزْرًا ○ [۸۳]

جو شخص اس سے روگردانی کرے گا تو بیشک وہ قیامت کے دن سخت بوجھ اٹھائے گا○

اس نظامِ ہدایت کے موثر اور کامیاب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وعدہ الٰہی کی حقانیت کو یہ آیات بھی بیان کرتی ہیں۔

وَ كَذٰلِكَ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا وَّ صَرَّفْنَا فِیْهِ مِنَ الْوَعِیْدِ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُوْنَ اَوْ یُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ○ [۸۴]

اور اسی طرح ہم نے اس (آخری وحی) کو عربی زبان میں (بشکل) قرآن اتارا ہے اور ہم نے اس میں (عذاب سے) ڈرانے کی باتیں بار بار (مختلف طریقوں سے) بیان کی ہیں تاکہ وہ پرہیزگار بن جائیں یا (یہ قرآن) ان (کے دلوں) میں یاد (آخرت یا قبولِ نصیحت کا جذبہ) پیدا کردے○

وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِیْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِیْشَةً ضَنْكًا وَّ نَحْشُرُهٗ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اَعْمٰی ○ [۸۵]

اور جس نے میرے ذکر (یعنی میری یاد اور نصیحت) سے روگردانی کی تو اس کے لئے دنیاوی معاش (بھی) تنگ کر دیا جائے گا اور ہم اسے قیامت کے دن (بھی) اندھا اٹھائیں گے○

قُلْ كُلٌّ مُّتَرَبِّصٌ فَتَرَبَّصُوْا ۚ فَسَتَعْلَمُوْنَ مَنْ اَصْحٰبُ الصِّرَاطِ السَّوِیِّ وَمَنِ اهْتَدٰی ○ [۸۶]

فرما دیجئے ہر کوئی منتظر ہے، سو تم انتظار کرتے رہو، پس تم جلد ہی جان لو گے کہ کون لوگ راہِ راست والے ہیں اور کون ہدایت یافتہ ہیں○

سورہ طٰہٰ کی مذکورہ بالا آیات سے عصری تناظر میں جو مفہوم بیان کرنے کی ہم نے سعی کی

ہے وہ نہ تو حتمی ہے اور نہ ہی مکمل و مثالی بلکہ ایک کوشش ہے کہ ہم ہدایت ربانی سے درپیش مسائل کے بارے میں رہنمائی حاصل کریں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کوشش کو مزید غور و فکر کرکے لغزشوں، کوتاہیوں اور خامیوں سے پاک کیا جائے۔

ہدایت قرآنی کے محتویات

قرآن مجید کتاب ہدایت ہوتے ہوئے ہدایت کے جملہ محتویات کا احاطہ کرتا ہے اور اس باب میں پیدا ہونے والے ہر سوال کا جواب فراہم کرتا ہے۔ وہ ہدایت جو قرآن مجید لیں میسر آتی ہے اسے قرآن حکیم نے ہدایت اقوم قرار دیا ہے:

إِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِىْ لِلَّتِىْ هِىَ اَقْوَمُ [92]

بیشک یہ قرآن اس (منزل) کی رہنمائی کرتا ہے جو سب سے درست ہے۔

دوسرے مقام پر قرآن حکیم میں ان مراحل کا ذکر بھی کر دیا گیا جن سے گزر کر ہم معلوم حقیقتوں سے نامعلوم حقائق کی آگاہی حاصل کر سکتے ہیں:

كَمَآ اَرْسَلْنَا فِيْكُمْ رَسُوْلًا مِّنْكُمْ يَتْلُوْا عَلَيْكُمْ اٰيٰتِنَا وَ يُزَكِّيْكُمْ وَ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ ؁ [93]

اسی طرح ہم نے تمہارے اندر تمہیں میں سے (اپنا) رسول بھیجا جو تم پر ہماری آیتیں تلاوت فرماتا ہے اور تمہیں (نفساً و قلباً) پاک صاف کرتا ہے اور تمہیں کتاب کی تعلیم دیتا ہے اور حکمت و دانائی سکھاتا ہے اور تمہیں وہ (اسرار معرفت و حقیقت) سکھاتا ہے جو تم نہ جانتے تھے ؁

ہدایت کے باب میں پیدا ہونے والے سوالات درج ذیل ہو سکتے ہیں:

ہدایت کیا ہے؟

منزل کیا ہے؟

راستہ کیا ہے؟

حصول منزل کی یقین دہانی کیا ہے؟

ہدایت کسے ملے گی؟

ہدایت کسے نہیں ملے گی؟

عصری تناظر میں قرآنی ہدایت کس طرح موثر ہو گی؟

قرآن مجید نے ان تمام سوالات کے شافی جواب دیے ہیں:

ا۔ ہدایت کیا ہے؟

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ ۝[۹۴]

اور (اے حبیب مکرّم!) ہم آپ کو ان سب (امتوں اور پیغمبروں) پر گواہ بنا کر لائیں گے، اور ہم نے آپ پر وہ عظیم کتاب نازل فرمائی ہے جو ہر چیز کا بڑا واضح بیان ہے اور مسلمانوں کے لئے ہدایت اور رحمت اور بشارت ہے ۝

فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ ۚ وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقًا حَرَجًا كَاَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَآءِ ؕ كَذٰلِكَ يَجْعَلُ اللّٰهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ ۝ وَهٰذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيْمًا ؕ قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّذَّكَّرُوْنَ ۝ لَهُمْ دَارُ السَّلٰمِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝[۹۵]

پس اللہ جس کسی کو (فضلاً) ہدایت دینے کا ارادہ فرماتا ہے اس کا سینہ اسلام کے لئے کشادہ فرما دیتا ہے اور جس کسی کو (عدلاً اس کی اپنی خرید کردہ) گمراہی پر ہی رکھنے کا ارادہ فرماتا ہے اس کا سینہ (ایسی) شدید گھٹن کے ساتھ تنگ کر دیتا ہے گویا وہ بمشکل آسمان (یعنی بلندی) پر چڑھ رہا ہو اسی طرح اللہ ان لوگوں پر عذاب (ذلت) واقع فرماتا ہے جو ایمان نہیں لاتے ۝ اور یہ (اسلام ہی) آپ کے رب کا سیدھا راستہ ہے بیشک ہم نے نصیحت قبول کرنے والے لوگوں کے لئے آیتیں تفصیل سے بیان کر دی ہیں ۝ انہی کے لئے ان کے رب کے حضور سلامتی کا گھر ہے اور وہی ان کا مولیٰ ہے ان اعمالِ (صالحہ) کے باعث جو وہ انجام دیا کرتے تھے ۝

۲۔ منزل کیا ہے؟

وَاَنَّ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى ۝[۹۶]

اور یہ کہ (بالآخر سب کو) آپ کے رب ہی کی طرف پہنچنا ہے ۝

وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ ؕ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ۝[۹۷]

اور (پھر) اللہ کی رضا اور خوشنودی (ان سب نعمتوں سے) بڑھ کر ہے (جو بڑے اجر کے طور پر

نصیب ہوگی)، یہی زبردست کامیابی ہے٥

یَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰہِ وَرِضْوَانًا. [۹۸]

وہ (صرف) اللہ کے فضل اور اس کی رضا کے طلب گار ہیں۔

۳۔ راستہ کیا ہے؟

وَكَيْفَ تَكْفُرُوْنَ وَ اَنْتُمْ تُتْلٰى عَلَيْكُمْ اٰيٰتُ اللّٰهِ وَ فِيْكُمْ رَسُوْلُهٗ ؕ وَ مَنْ يَّعْتَصِمْ بِاللّٰهِ فَقَدْ هُدِيَ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ٥ [۹۹]

اور تم (اب) کس طرح کفر کرو گے حالانکہ تم وہ (خوش نصیب) ہو کہ تم پر اللہ کی آیتیں تلاوت کی جاتی ہیں اور تم میں (خود) اللہ کے رسول موجود ہیں، اور جو شخص اللہ (کے دامن) کو مضبوط پکڑ لیتا ہے تو اسے ضرور سیدھی راہ کی طرف ہدایت کی جاتی ہے٥

وَاِنَّكَ لَتَهْدِيْۤ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ٥ [۱۰۰]

اور بیشک آپ ہی صراطِ مستقیم کی طرف ہدایت عطا فرماتے ہیں٥

۴۔ حصولِ منزل کی یقین دہانی کیا ہے؟

اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِيْنَ الَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْرًا كَبِيْرًا٥ [۱۰۱]

بیشک یہ قرآن اس (منزل) کی رہنمائی کرتا ہے جو سب سے درست ہے اور ان مومنوں کو جو نیک عمل کرتے ہیں اس بات کی خوشخبری سناتا ہے کہ ان کے لئے بڑا اجر ہے٥

وَّاَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوْا عَلَى الطَّرِيْقَةِ لَاَسْقَيْنٰهُمْ مَّآءً غَدَقًا٥ [۱۰۲]

اور یہ کہ ہم (پہلے آسمانی خبریں سننے کے لئے) اس کے بعض مقامات میں بیٹھا کرتے تھے، مگر اب کوئی سننا چاہے تو وہ اپنی تاک میں آگ کا شعلہ (منتظر) پائے گا٥

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ ۚ لَا يَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ ؕ اِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ٥ [۱۰۳]

اے ایمان والو! تم اپنی جانوں کی فکر کرو، تمہیں کوئی گمراہ نقصان نہیں پہنچا سکتا اگر تم ہدایت یافتہ ہو چکے ہو۔

۵۔ ہدایت کسے ملے گی؟

وَالَّذِیۡنَ جَاهَدُوۡا فِیۡنَا لَنَهۡدِیَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ؕ وَاِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الۡمُحۡسِنِیۡنَ۝ [۱۰۴]

اور جو لوگ ہمارے حق میں جہاد (اور مجاہدہ) کرتے ہیں تو ہم یقیناً انہیں اپنی (طرف سیر اور وصول کی) راہیں دکھا دیتے ہیں، اور بیشک اللہ صاحبانِ احسان کو اپنی معیت سے نوازتا ہے۝

اِهۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِیۡمَ۝ [۱۰۵]

ہمیں سیدھا راستہ دکھا۝

۶۔ ہدایت کسے نہیں ملے گی؟

اِنَّ اللّٰهَ لَا یَهۡدِی الۡقَوۡمَ الظّٰلِمِیۡنَ۝ [۱۰۶]

یقیناً اللہ ظالم قوم کو ہدایت نہیں فرماتا۝

اِنَّ اللّٰهَ لَا یَهۡدِی الۡقَوۡمَ الۡكٰفِرِیۡنَ۝ [۱۰۷]

بیشک اللہ کافروں کو راہِ ہدایت نہیں دکھاتا۝

وَاللّٰهُ لَا یَهۡدِی الۡقَوۡمَ الۡفٰسِقِیۡنَ۝ [۱۰۸]

اور اللہ نافرمان قوم کو ہدایت نہیں دیتا۝

وَاَنَّ اللّٰهَ لَا یَهۡدِیۡ كَیۡدَ الۡخَآئِنِیۡنَ۝ [۱۰۹]

اور بیشک اللہ خیانت کرنے والوں کے مکروفریب کو کامیاب نہیں ہونے دیتا۝

اِنَّ اللّٰهَ لَا یَهۡدِیۡ مَنۡ هُوَ كٰذِبٌ كَفَّارٌ۝ [۱۱۰]

یقیناً اللہ اس شخص کو ہدایت نہیں فرماتا جو جھوٹا ہے، بڑا ناشکر گزار ہے۝

اِنَّ اللّٰهَ لَا یَهۡدِیۡ مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٌ كَذَّابٌ۝ [۱۱۱]

بے شک اللہ اسے ہدایت نہیں دیتا جو حد سے گزرنے والا سراسر جھوٹا ہو۝

۷۔ عصری تناظر میں قرآنی ہدایت کی موثریت

قرآنی ہدایت اس امر کی متقاضی ہے کہ ہم اس کے بارے میں اتنا یقین پیدا کریں جس طرح ہمیں اپنے وجود اور دیگر معمولاتِ زندگی کے بارے میں ایقان میسر ہوتا ہے۔ قرآن حکیم کا اسلوب بھی یہی ہے۔ قرآن حکیم میں موسیٰ و فرعون کے معرکے کے تذکرے اور گزشتہ اقوام کے عروج و زوال کے اصول کو بیان کرنے کے ساتھ ہی مظاہرِ فطرت کا تذکرہ فرمایا گیا:

الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ مَھْدًا وَّ سَلَکَ لَکُمْ فِیْھَا سُبُلًا وَّ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ط فَاَخْرَجْنَا بِهٖۤ اَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتّٰی ○ کُلُوْا وَارْعَوْا اَنْعَامَکُمْ ط اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی النُّھٰی ○ [۸۷]

وہی ہے جس نے زمین کو تمہارے رہنے کی جگہ بنایا اور اس میں تمہارے (سفر کرنے کے) لئے راستے بنائے اور آسمان کی جانب سے پانی اتارا، پھر ہم نے اس (پانی) کے ذریعے (زمین سے) انواع واقسام کی نباتات کے جوڑے نکال دیے ○ تم کھاؤ اور اپنے مویشیوں کو چراؤ، بیشک اس میں دانشمندوں کے لئے نشانیاں ہیں ○

پھر سابقہ اقوام کے حالات سے ہدایت خیزی کی تلقین بھی اس اسلوب کے ساتھ کی گئی:

اَفَلَمْ یَھْدِ لَھُمْ کَمْ اَھْلَکْنَا قَبْلَھُمْ مِّنَ الْقُرُوْنِ یَمْشُوْنَ فِیْ مَسٰکِنِھِمْ ط اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی النُّھٰی ○ [۸۸]

کیا انہیں (اس بات نے) ہدایت نہ دی کہ ہم نے ان سے پہلے کتنی ہی امتوں کو ہلاک کر دیا جن کی رہائش گاہوں میں (اب) یہ لوگ چلتے پھرتے ہیں، بیشک اس میں دانش مندوں کے لئے (بہت سی) نشانیاں ہیں ○

صوفیہ نے تصوف اور طریقت کا بھی یہی مقصد بیان کیا ہے کہ ہدایت الٰہی کے بارے میں شرح صدر اور معتقدات شرعیہ پر یقین حاصل ہو جائے۔ اس تصور کو بیان کرتے ہوئے حضرت مجدد الف ثانی فرماتے ہیں:

اول عقاید کا درست کرنا ضروری ہے۔ اور اس امر کی تصدیق سے جو تواتر وضرورت کے طور پر دین سے معلوم ہوا ہے چارہ نہیں ہے۔ دوسرے ان باتوں کا علم وعمل ضروری ہے جن کا متکفل علم فقہ ہے۔ اور تیسرے طریقہ صوفیہ کا سلوک بھی درکار ہے۔ نہ اس غرض کے لیے کہ غیبی صورتیں اور شکلیں مشاہدہ کریں۔ اور نوروں اور رنگوں کا معائنہ کریں۔ حسی صورتیں اور انوار کیا کم ہیں کہ کوئی ان چھوڑ کر ریاضتوں اور مجاہدوں سے غیبی صورتوں اور انوار کی ہوس کرے۔ حالانکہ یہ حسی صورتیں اور انوار اور وہ غیبی صورتیں اور انوار دونوں حق تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اور حق تعالیٰ کے صانع ہونے پر روشن دلیلیں ہیں۔ چاند وسورج کا نور جو عالم شہادت سے ہے ان انوار سے جو عالم مثال میں دیکھیں کئی گنا زیادہ ہے۔ لیکن چونکہ یہ دید دائمی ہے اور خاص وعام اس میں شریک ہیں اس لئے اس کو نظر اور اعتبار میں نہ لا کر انوار غیبی کی ہوس کرتے ہیں۔ ہاں

آبے کہ رود پیش درت تیرہ نماید
"جو پانی تیرے دروازے کے سامنے سے گزرتا ہے وہ تجھے کالا نظر آتا ہے۔"

طریقِ صوفیہ کے سلوک سے مقصود یہ ہے کہ معتقدات شرعیہ میں یقین زیادہ حاصل ہو جائے۔ تا کہ استدلال کی تنگی سے کشف کے میدان میں آ جائیں۔ [۸۹]

یعنی اس طرح زندگی کے تمام امور، عمرانی روابط اور شب و روز کے معاملات میں قدرت الٰہیہ کی کارفرمائی ہمارا مشاہدہ بن جائے۔ اگر روحانی احوال و کیفیات اس منزل اور مقصود کے حصول کی بجائے خود مقصود اور باعث طمانیت بن جائیں تو یہ امر کسی صورت بھی راہِ تصوف پر چلنے والے کے لیے فائدہ مند نہیں ہوگا۔ حضرت مجدد الف ثانی فرماتے ہیں:

طریق صوفیہ پر سلوک کرنے سے مقصود یہ ہے کہ معتقدات شرعیہ کا جو ایمان کی حقیقت ہیں زیادہ یقین حاصل ہو جائے۔ اور فقہیہ احکام کے ادا کرنے میں آسانی میسر ہو۔ نہ کہ اس کے سوا کچھ اور امر۔ کیونکہ رویت کا وعدہ آخرت میں ہے اور دنیا میں البتہ واقع نہیں ہے۔ وہ مشاہدات اور تجلیات جن کے ساتھ صوفیہ خوش ہیں وہ صرف ظلال سے آرام پانا اور شبہ و مثال سے تسلی حاصل کرنا ہے۔ حق تعالیٰ وراء الوراء ہے۔ عجب کاروبار ہے کہ اگر ان کے مشاہدات اور تجلیات کی حقیقت پوری پوری بیان کی جائے تو یہ ڈر لگتا ہے کہ اس راہ کے مبتدیوں کی طلب میں فتور اور ان کے شوق میں قصور پڑ جائے گا۔ اور ساتھ ہی اس بات کا بھی ڈر ہے کہ اگر باوجود علم کے کچھ بھی نہ کہے تو حق باطل کے ساتھ ملا رہے گا۔ [۹۰]

آج مفسرین کی بھی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ قرآن حکیم کی تعلیمات کو اس طرح عام کریں کہ اس امر کی وضاحت ہو سکے کہ:

۱۔ دورِ حاضر کے مسائل کے حل کے لیے قرآن حکیم سے ہدایت کس طرح لی جائے اور قرآنی مثالوں اور نظائر کا ان مسائل پر اطلاق کس طرح ممکن ہے؟

۲۔ ان مسائل کے حل کے لیے اہلِ حق کا کردار کیا ہو؟ اور

۳۔ ربانی ہدایت کے نتیجہ خیز اور موثر ہونے کی ضمانت کیا ہے؟

کیونکہ محض روایتی علمی اور لغوی و نحوی حد تک ہی قرآن حکیم کی تفہیم کی کوشش ہمیں معاصر چیلنجوں سے عہدہ برآ ہونے کے قابل نہیں بنا سکتی۔ بقول اقبال:

وا ئے دستاں زن افسانہ بند　　معنی او پست و حرف او بلند

از خطیب و دیلمی گفتار او — با ضعیف و شاذ و مرسل کار او

از تلاوت بر تو حق دارد کتاب — تو ازو کامے کہ می خواہی بیاب [۱۱۱]

واعظوں کا یہ حال ہے کہ وہ ہاتھ ہلا ہلا کر کہانیاں بیان کرتے ہیں۔ ان کی تقریروں میں لفاظی بہت ہوتی ہے مگر معانی کم۔

وہ اپنے وعظ میں صرف خطیب اور دیلمی جیسے محدثین کے حوالے دیتے ہیں اور احادیث کی مختلف اقسام بیان کرتے ہیں۔ (قرآن پاک کے مطالب بیان نہیں کرتے)

قرآن مجید کا بھی تجھ پر حق ہے کہ تو اس کی تلاوت کر کے اس کے ذریعے تو اپنا ہر مقصد پا سکتا ہے۔

قرآن حکیم کا یہی فہم زندگی کے ہر مرحلے و دائرے میں، چاہے وہ انفرادی ہو یا اجتماعی، اللہ کی موجودگی کے احساس اور تائید ایزدی کے حصول کو یقینی بنائے گا:

۱- انفرادی زندگی کے تمام احوال بندے کو قرب الٰہی کے احساس سے بہرہ ور کریں گے:

الَّذِیْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِیْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّآ اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ○ [۱۱۲]

جن پر کوئی مصیبت پڑتی ہے تو کہتے ہیں، بیشک ہم بھی اللہ ہی کا (مال) ہیں اور ہم بھی اسی کی طرف پلٹ کر جانے والے ہیں○

مَآ اَصَابَ مِنْ مُّصِیْبَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ ؕ وَمَنْ یُّؤْمِنْ بِاللّٰهِ یَهْدِ قَلْبَهٗ ؕ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ○ وَ اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ ۚ فَاِنْ تَوَلَّیْتُمْ فَاِنَّمَا عَلٰی رَسُوْلِنَا الْبَلٰغُ الْمُبِیْنُ○ اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ؕ وَ عَلَی اللّٰهِ فَلْیَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ○ [۱۱۳]

(کسی کو) کوئی مصیبت نہیں پہنچتی مگر اللہ کے حکم سے اور جو شخص اللہ پر ایمان لاتا ہے تو وہ اُس کے دل کو ہدایت فرما دیتا ہے، اور اللہ ہر چیز کو خوب جاننے والا ہے○ اور تم اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو، پھر اگر تم نے رُوگردانی کی تو (یاد رکھو) ہمارے رسول کے ذمہ صرف واضح طور پر (احکام کو) پہنچا دینا ہے○ اللہ (ہی معبود) ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، اور اللہ ہی پر ایمان والوں کو بھروسہ رکھنا چاہئے○

اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ ۫ وَاذْكُرْ رَّبَّكَ اِذَا نَسِیْتَ وَ قُلْ عَسٰٓی اَنْ یَّهْدِیَنِ رَبِّیْ لِاَقْرَبَ مِنْ هٰذَا رَشَدًا○ [۱۱۴]

"اور کہیں امید ہے میرا رب مجھے اس سے (بھی) قریب تر ہدایت کی راہ دکھا دے گا○"

۲- اجتماعی و قومی زندگی میں وعدۂ الٰہی کی حقانیت و واقعیت ایک زندہ اور محسوس حقیقت کے

طور پر سامنے آ گے گی:

فَلَمَّا تَرَآءَ الْجَمْعٰنِ قَالَ اَصْحٰبُ مُوْسٰٓی اِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ O قَالَ كَلَّا ۚ اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَهْدِیْنِ O فَاَوْحَیْنَآ اِلٰی مُوْسٰٓی اَنِ اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ ؕ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِیْمِ O وَاَزْلَفْنَا ثَمَّ الْاٰخَرِیْنَ O وَاَنْجَیْنَا مُوْسٰی وَمَنْ مَّعَهٗٓ اَجْمَعِیْنَ O ثُمَّ اَغْرَقْنَا الْاٰخَرِیْنَ O اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَةً ؕ وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِیْنَ O وَاِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِیْزُ الرَّحِیْمُ O [۱۱۵]

پھر جب دونوں جماعتیں آمنے سامنے ہوئیں (تو) موسیٰ (علیہ السلام) کے ساتھیوں نے کہا: (اب) ہم ضرور پکڑے گئے O (موسیٰ علیہ السلام نے) فرمایا: ہرگز نہیں بیشک میرے ساتھ میرا رب ہے وہ ابھی مجھے راہ (نجات) دکھا دے گا O پھر ہم نے موسیٰ (علیہ السلام) کی طرف وحی بھیجی کہ اپنا عصا دریا پر مارو پس دریا (بارہ حصوں میں) پھٹ گیا اور ہر ٹکڑا زبردست پہاڑ کی مانند ہو گیا O اور ہم نے دوسروں (یعنی فرعون اور اس کے ساتھیوں) کو اس جگہ کے قریب کر دیا O اور ہم نے موسیٰ کو (بھی) نجات بخشی اور ان سب لوگوں کو (بھی) جو ان کے ساتھ تھے O پھر ہم نے دوسروں (یعنی فرعونیوں) کو غرق کر دیا O بیشک اس (واقعہ) میں (قدرتِ الٰہیہ) کی بڑی نشانی ہے، اور ان میں سے اکثر لوگ مومن نہ تھے O اور بیشک آپ کا رب ہی یقیناً غالب رحمت والا ہے O

علامہ اس حال کی استقامت اور پھر اس کی تاثیر کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ہمین دریا ہمین چوب کلیم است — کہ از وی سینۂ دریا دو نیم است
ز احوالش جہان ظلمت و نور — صدای صور و مرگ و جنت و حور
نگہ از جلوۂ او ناشکیب است — تجلی ہای او یزدان فریب است
حیات از وی بر اندازد کمندی — شود صیاد ہر پست و بلندی [۱۱۶]

....

منہ پا در بیابان طلب سست — نخستین گیر آن عالم کہ در تست [۱۱۷]

یہ دریا بھی ہے اور عصائے موسیٰ بھی، اسی سے سینۂ دریا دو نیم ہوتا ہے۔
یہ جہانِ ظلمت و نور (دنیا)، (قیامت کی) صدائے صور، ہر شے کا خاتمہ اور (آخرت کی) جنت و حور یہ سب اسی کے احوال ہیں۔
فکر کے جلووں کے باعث ہماری نگاہ صبر نا آشنا ہے، اس کی تجلیات اللہ تعالیٰ کو بھی اپنی آغوش

میں لے لیتی ہیں۔
حیات فکر کی کمند پھینک کر، ہر پست و بالا کا شکار کرتی ہے۔
بیابان طلب میں سست رفتاری سے نہ چل، پہلے اس عالم کو قابو کر جو تیرے اندر ہے (عالم انفس)۔

اگر زیری ز خود گیری زبر شو   خدا خواہی بخود نزدیک تر شو
بہ تسخیر خود افتادی اگر طاق   ترا آسان شود تسخیر آفاق[۱۱۸]

"اگر تو کمزور ہے تو تسخیر انفس سے زبردست ہو جا، اگر تو اللہ تعالیٰ کا قرب چاہتا ہے تو پہلے اپنے قریب ہو۔
اگر تو اپنی تسخیر میں کامیاب ہو جائے تو تیرے لیے تسخیر آفاق آسان ہو جائے گی۔"
اور آج ہمیں قرآن حکیم کے ایسے ہی فہم کی ضرورت ہے جو ہمیں علمی، فقہی اور مذہبی آگاہی کے ساتھ اس ھدایت اقوم[۱۱۹] سے بھی آشنا کرے جو 'جاں چو دیگر شود جہاں دیگر شود'[۱۲۰] کا مصداق ہو۔

حوالہ جات

۱- علامہ اقبال، "ضربِ کلیم"، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۱۳۸۔
۲- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۱۶۸۔
۳- ایضاً، ص ص ۱۵۶، ۱۵۷۔
۴- ایضاً، ص ۱۵۸۔
۵- ایضاً، ص ۵۱۳۔
۶- ایضاً، ص ۶۶۹۔
۷- القرآن، لقمان، ۳۱: ۲۸۔
۸- القرآن، المرسلات، ۷۷: ۵۰۔
۹- القرآن، الشوریٰ، ۴۲: ۵۳۔
۱۰- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۴۵۰۔
۱۱- ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۳۰۹۔
۱۲- سیوطی، الاتقان، مطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر، ۲: ۱۷۶۔
۱۳- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۶۹۔
۱۴- شاہ ولی اللہ، سطعات، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ص ۱۲۰، ۱۲۱۔
۱۵- القرآن، المرسلات، ۷۷: ۵۰۔
۱۶- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۶۹۔
۱۷- ایضاً، ص ۶۱۲۔
۱۸- عبداللہ شاہ ہاشمی، مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین خان، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ص ۱۰۷، ۱۰۸۔
۱۹- محمد عبدالرحمٰن چھوہروی، مجموعہ صلوات الرسول، انجمن رحمانیہ، سولہ شہر، چاٹگام، بنگلہ دیش،

۱۹۸۴ء، ج۱۹، ص۳۱۔

۲۰۔ القرآن، بنی اسرائیل، ۹:۱۷۔

۲۱۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص۳۷۷۔

۲۲۔ امام سیوطی، اتقان، ۲۶۳:۲۔

۲۳۔ ایضاً، ۲۸۱:۲۔

۲۴۔ ایضاً، ۱۲۸-۱۲۶:۲۔

۲۵۔ القرآن، آل عمران، ۷:۳۔

۲۶۔ القرآن، الجمعہ، ۵:۶۲۔

۲۷۔ القرآن، کہف، ۳۲:۱۸۔

۲۸۔ القرآن، فاطر، ۳۳:۳۵۔

۲۹۔ القرآن، الاسراء، ۸۳:۱۷۔

۳۰۔ القرآن، المدثر، ۳۸:۷۴۔

۳۱۔ القرآن، الفرقان، ۳۳:۲۵۔

۳۲۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص۳۵۷۔

۳۳۔ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، دارالمعرفہ، بیروت، لبنان، ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء۔

۳۴۔ القرآن، الکہف، ۳۲:۱۸۔

۳۵۔ طبری، ابوجعفر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دارالمعرفہ، بیروت، لبنان، ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء، ج۱۲، ص۱۰۲-۱۰۳۔

۳۶۔ القرآن، ابراہیم، ۲۷:۱۴۔

۳۷۔ القرآن، الاسراء، ۹:۱۷۔

۳۸۔ القرآن، الفرقان، ۳۳:۲۵۔

۳۹۔ القرآن، یونس، ۶۴:۱۰۔

۴۰۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص۶۔

۴۱۔ القرآن، یوسف، ۳:۱۲۔

۴۲۔ ابو حیان، اندلسی، البحر المحیط، قاہرہ، مصر، ۱۳۲۹ھ، ص۲۸۰۔

۴۳۔ القرآن، یوسف، ۳:۱۲، ۵:۱۲، ۶:۱۲، ۱۳:۱۲، ۱۵:۱۲، ۱۸:۱۲، ۲۶:۱۲، ۳۷:۱۲، ۳۱:۱۲، ۳۷:۱۲، ۳۸:۱۲، ۳۹:۱۲، ۶۶:۱۲، ۶۷:۱۲، ۶۸:۱۲، ۷۶:۱۲، ۸۳:۱۲، ۸۶:۱۲، ۸۷:۱۲، ۹۳:۱۲، ۹۴:۱۲، ۹۶:۱۲،

۱۲:۱۰۰، ۱۲:۱۰۲، ۱۲:۱۱۱۔

۴۴- شوکانی، فتح القدیر، دارالفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء، ج ۳، ص ۵۔ ابن حیان، البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۸۳۔

ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، المکتب الاسلامی، بیروت، لبنان، ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء، ج ۴، ص ۱۸۱۔ نصر بن محمد السمرقندی، البحر العلوم، موسسۃ الاعلمی، بیروت، لبنان، ج ۲، ص ۱۷۹۔ ناصر الدین ابی سعید عبداللہ بن عمر بن محمد شیرازی بیضاوی، تفسیر بیضاوی، موسسۃ الاعلمی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۰ھ/۱۹۹۰ء، ج ۳، ص ۲۷۴۔ عبدالرحمٰن الثعالبی، الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن، موسسۃ الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، ج ۲، ص ۲۲۵۔

۴۵- القرآن، یوسف، ۱۲:۴۳۔

۴۶- القرآن، یوسف، ۱۲:۵۵۔

۴۷- القرآن، یوسف، ۱۲:۷۶۔

۴۸- القرآن، یوسف، ۱۲:۵۴-۵۵۔

۴۹- القرآن، یوسف، ۱۲:۵۳۔

۵۰- القرآن، یوسف، ۱۲:۵۴۔

۵۱- القرآن، یوسف، ۱۲:۶۸۔

۵۲- القرآن، یوسف، ۱۲:۸۹۔

۵۳- القرآن، یوسف، ۱۲:۴۰۔

۵۴- القرآن، یوسف، ۱۲:۸۶۔

۵۵- القرآن، یوسف، ۱۲:۹۶۔

۵۶- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۸۳۔

۵۷- القرآن، یوسف، ۱۲:۲۲۔

۵۸- القرآن، یوسف، ۱۲:۲۳۔

۵۹- القرآن، یوسف، ۱۲:۵۶۔

۶۰- القرآن، یوسف، ۱۲:۴۰۔

۶۱- القرآن، یوسف، ۱۲:۱۰۱۔

۶۲- القرآن، یوسف، ۱۲:۱۱۱۔

۶۳- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۲۴۔

۶۴- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۳۱۔

۶۵- القرآن، بنی اسرائیل، ۱۷: ۲۰۔

۶۶- القرآن، روم، ۳۰: ۱-۷۔

۶۷- القرآن، روم، ۳۰: ۶-۷۔

۶۸- القرآن، یونس، ۱۰: ۹۸۔

۶۹- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۲۶۹۔

۷۰- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۴۳۔

۷۱- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۳۶۔

۷۲- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۴۷۔

۷۳- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۵۳، ۵۴۔

۷۴- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۶۲، ۶۳۔

۷۵- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۶۶۔

۷۶- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۶۸۔

۷۷- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۸۱۔

۷۸- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۷۷۔

۷۹- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۷۸۔

۸۰- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۸۵۔

۸۱- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۹۳۔

۸۲- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۹۹۔

۸۳- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۱۰۰۔

۸۴- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۱۱۳۔

۸۵- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۱۲۳۔

۸۶- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۱۳۵۔

۸۷- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۵۳، ۵۴۔

۸۸- القرآن، طٰہٰ، ۲۰: ۱۲۸۔

۸۹- مجدد الف ثانی، مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۰۹۔

۹۰- ایضاً، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۰۷۔

۹۱- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۴۳۔
۹۲- القرآن، بنی اسرائیل، ۱۷:۹۔
۹۳- القرآن، البقرۃ، ۲:۱۵۱۔
۹۴- القرآن، النحل، ۱۶:۸۹۔
۹۵- القرآن، الانعام، ۶:۱۲۵-۱۲۷۔
۹۶- القرآن، النجم، ۵۳:۳۲۔
۹۷- القرآن، التوبہ، ۹:۷۲۔
۹۸- القرآن، الفتح، ۴۸:۲۹۔
۹۹- القرآن، آل عمران، ۳:۱۰۱۔
۱۰۰- القرآن، الشوریٰ، ۴۲:۵۲۔
۱۰۱- القرآن، بنی اسرائیل، ۱۷:۹۔
۱۰۲- القرآن، الجن، ۷۲:۱۶۔
۱۰۳- القرآن، المائدۃ، ۵:۱۰۵۔
۱۰۴- القرآن، العنکبوت، ۲۹:۶۹۔
۱۰۵- القرآن، الفاتحہ، ۱:۵۔
۱۰۶- القرآن، المائدہ، ۵:۵۱۔
۱۰۷- القرآن، المائدہ، ۵:۶۷۔
۱۰۸- القرآن، المائدہ، ۵:۱۰۸۔
۱۰۹- القرآن، یوسف، ۱۲:۵۲۔
۱۱۰- القرآن، الزمر، ۳۹:۳۔
۱۱۱- القرآن، المومن، ۴۰:۲۸۔
۱۱۲- القرآن، البقرۃ، ۲:۱۵۶۔
۱۱۳- القرآن، التغابن، ۶۴:۱۱-۱۳۔
۱۱۴- القرآن، الکہف، ۱۸:۴۴۔
۱۱۵- القرآن، الشعراء، ۲۶:۶۱-۶۸۔
۱۱۶- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۵۴۱۔
۱۱۷- ایضاً، ص ۵۴۲۔

۱۱۸- ایضاً۔

۱۱۹- القرآن، الاسراء، ۱۷: ۹۔

۱۲۰- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۲۶۹۔

باب سوم

اقبال کا تصورِ عشق

اقبال کی شخصیت ہماری علمی اور فکری تاریخ میں ایک برزخی سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہماری فکری تاریخ میں فکرِ اقبال کا ایک رخ ماضی اور دوسرا مستقبل سے متعلق ہے۔ فکرِ اقبال اپنی معنویت کے لحاظ سے تین جہتوں کا حامل ہے:

پہلی جہت: اقبال بطور شاعر

دوسری جہت: اقبال بطور مفکر و فلسفی

تیسری جہت: اقبال بطور مصلح اور سیاست دان

اقبال کی فکر کئی حوالوں سے ہمارے لیے رہنما اور مینارہ نور کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال کی فکر کے مستقل اہمیت کے حامل ہونے کے بنیادی اسباب یہ ہیں:

۱۔ یہ قرآن و حدیث، مسلم صوفیاء اور مسلم مفکرین کی فکری روایت سے ماخوذ ہونے کے باعث مسلم تہذیب و ثقافت کی تشکیل کنندہ ہے۔

۲۔ یہ محض فکر نہیں بلکہ اپنی تاثیر اور نتیجہ خیزی کے اعتبار سے بھی منفرد اور ممتاز ہے۔ اس کا بڑا ثبوت اقبال کا خطبہ الٰہ آباد ہے اس خطبے میں اقبال نے جس مستقبل کی پیش گوئی کی تھی وہ صرف پیش گوئی ہی نہ رہی بلکہ ایک تاریخی حقیقت بن گئی۔ اقبال کا پیغام آج بھی امت مسلمہ کے لیے تحریک کا باعث ہے، چاہے اس کا تعلق اہل عرب سے ہو، ایران اور وسط ایشیا سے یا برصغیر پاک و ہند سے ہو۔

۳۔ یہ جامع اور مربوط نظام فکر کی حامل ہے۔ یعنی اقبال کے افکار سے رہنمائی لے کر ایک جامع نظام فکر تشکیل دیا جا سکتا ہے جو انفرادی و اجتماعی کردار کی تشکیل و صورت گری کرے۔

۴۔ یہ محض ایک دور تک محدود نہیں ہے بلکہ ایک روایت کی حیثیت رکھتی ہے جس کا تسلسل آج

بھی جاری ہے۔

۵۔ یہ اپنی جامعیت اور آفاقی مزاج کے لحاظ سے ایسی وسعت اور عالمگیریت رکھتی ہے جسے موجودہ عالمی تناظر میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

اقبال کی فکر کا مرکزی نکتہ اقبال کا تصور خودی ہے:

نقطۂ نوری کہ نام او خودی است — زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می شود پایندہ تر — زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر
از محبت اشتعال جوہرش — ارتقای ممکنات مضمرش
فطرت او آتش اندوزد ز عشق — عالم افروزی بیاموزد ز عشق
عشق را از تیغ و خنجر باک نیست — اصل عشق از آب و باد و خاک نیست
در جہان ہم صلح و ہم پیکار عشق — آب حیوان تیغ جوہر دار عشق
از نگاہ عشق خارا شق شود — عشق حق آخر سراپا حق شود[۱]

نقطہ نور جس کا نام خودی ہے، یہی ہمارے بدن میں زندگی کا شرر ہے۔ یہ (اللہ تعالیٰ کی) محبت ہی سے زیادہ زندہ، زیادہ پائیدار، زیادہ چمکدار اور زیادہ سوزندہ ہوتا ہے۔ محبت ہی سے اس کا جوہر نکھرتا ہے اور محبت ہی سے اس کے اندر پوشیدہ صلاحیتوں کی نشوونما ہوتی ہے۔ اس کی فطرت عشق ہی سے حرارت حاصل کرتی ہے اور عشق ہی سے دنیا کو جگمگا دینے کا طریقہ سیکھتی ہے۔ عشق کو تیغ و خنجر کا کوئی خطرہ نہیں کیونکہ اس کی اصل (عناصر) آب و باد و خاک سے نہیں۔ عشق کی تیغ جوہر دار آب حیات ہے، اسی سے دنیا میں صلح و آشتی ہے اور اسی سے جنگ و جدل۔ عشق کی نگاہ پتھر کو توڑ دیتی ہے، اللہ تعالیٰ کا عشق انسان کو "بندۂ مولا صفات" بنا دیتا ہے۔

خودی کی تشکیل اور تکمیل میں جو عناصر بنیادی کردار ادا کرتے ہیں ان میں عشق، فکر، یقین، عمل اور جہد مسلسل بنیادی اور کلیدی اہمیت کے حامل ہیں۔ اگر ہم انسانی خودی کی تشکیل کرنے والے ان بنیادی عناصر کے اوصاف اور خصوصیات پر نگاہ ڈالیں تو یہ من وجہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط، متعلق اور مماثلت رکھتے ہیں۔

اقبال کے تصور عشق کا جائزہ لیتے ہوئے یہ حقیقت پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اقبال نے اپنے افکار کو بیان کرنے کے لیے جہاں نئے الفاظ، تراکیب اور اصطلاحات متعارف کروائیں وہاں موجود الفاظ کو نئے معانی بھی دیے۔ مثلاً نرگس، شمع، عشق، فکر، خودی وغیرہ وہ الفاظ ہیں جن

کے معانی اور تناظر اقبال سے پہلے مختلف اہمیت کے حامل تھے مگر اقبال نے ان الفاظ کو نئی معنویت اور وسعت سے آشنا کیا ہے۔ اقبال اپنی شاعری اور نثر میں بنیادی انسانی مسائل کو زیر بحث لائے ہیں اس طرح اقبال کی فکر عالمگیریت اختیار کر گئی ہے جیسا کہ خود جاوید نامہ میں علامہ فرماتے ہیں:

چیست عالم، چیست آدم، چیست حق؟

اس شعر میں اٹھائے جانے والے تین بنیادی سوالات انسانی کائنات کے بنیادی سوالات ہیں جن کا آغاز اس وقت سے ہوا جب سے انسان نے سوچ بچار شروع کی۔ اقبال کی شاعری میں موجود مباحث مثلاً انسان دوستی، عالمی معیشت، انواعِ علم، سائنس و حکمت، عشق و فلسفہ اور ان جیسے کئی دیگر موضوعات ہیں جنہیں اقبال نے اتنی جامعیت، آفاقیت اور عالمگیریت سے بیان کیا کہ وہ مسائل کسی علاقے، خطے یا مخصوص طبقہ انسانی کے مسائل نہیں رہے بلکہ بنی نوع انسان کے مسائل بن گئے اور اسی سبب سے اقبال کسی مخصوص خطہ زمین تک محدود رہنے والے شاعر کی بجائے انسانیت کے شاعر کہلاتے ہیں۔

اقبال کے تصورات میں عشق بنیادی تصور ہے جو اپنی معنویت، وسعت، عالمگیریت اور اطلاق کے لحاظ سے اس حیثیت کا حامل ہے کہ اتنی جامع معنویت اس اصطلاح میں اس سے پہلے نہیں بیان کی گئی۔

اقبال کا تصورِ عشق کیا ہے؟ اسے سمجھنے کے لیے عربی اور فارسی کی وہ روایت ہمارے سامنے ہونی چاہیے جو مضامینِ عشق کے بیان سے لبریز ہے۔ سنائی، عطار اور رومی سمیت کئی بڑے شعرا نے عشق کو موضوعِ کلام بنایا۔ یہاں ہم ابن عربی کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں، جو تصورِ عشق کی وضاحت کرتی ہے:

فاعلم ان الحب علی ثلاث مراتب: حب طبیعی وهو حب العوام وغایته الاتحاد في الروح الحیواني فتکون روح کل واحد منهما روحاً لصاحبه بطریق الإلتذاذ وإثارة الشهوة ونهایته من الفعل النکاح، فإن شهوة الحب تسري في جمیع المزاج سریان الماء في الصوفة بل سریان اللون في المتلون. وحب روحاني نفسي وغایته التشبه بالمحبوب مع القیام بحق المحبوب ومعرفة قدره. وحب إلهي وهو حب الله للعبد وحب العبد ربه

كما قال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهُ﴾ [المائدة، ٥: ٥٤] ونهايته من الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهراً للحق وهو لذلک الحق الظاهر کالروح للجسم باطنه غيب فيه لا يدرک أبداً ولا يشهده إلاّ محب، وأن يكون الحق مظهراً للعبد فيتصف بما يتصف في العبد من الحدود والمقادير والأعراض ويشاهد هذا العبد وحينئذ يكون محبوباً للحق، وإذا كان الأمر كما قلناه فلا حدّ للحب يعرف به ذاتيّ، ولكن يحد بالحدود الرسمية واللفظية لا غير، فمن حدّ الحب ما عرفه ومن لم يذقه شرباً ما عرفه، ومن قال: رويت منه ما عرفه فالحب شرب بلا ريّ.[۳]

معلوم ہونا چاہیے کہ محبت کے تین مراتب ہیں: حبِ طبیعی، حبِ روحانی اور حبِ الٰہی۔

حبِ طبیعی عوام الناس کی محبت ہے۔ اس کی غایت روح حیوانی کا ملاپ ہے۔ جس سے دونوں کی روح لذت نفسی اور شہوات کی تاثیر کی راہ سے ایک دوسرے کی روح ہو جاتی ہے۔ اس کی انتہا نکاح کے عمل میں ہوتی ہے۔ شہوت پر مبنی محبت ہر مزاج کے انسان میں اس طرح جاری وساری ہوتی ہے، جیسے (تر) کپڑے میں پانی ہو بلکہ جیسے رنگین شے میں رنگ ہو۔ حب روحانی نفسی ایسی محبت ہے جس کی غایت محبوب سے مشابہت اختیار کرنا اور اس کے مقام و مرتبہ سے آگہی حاصل کرنا ہے۔ حب الٰہی اللہ کی بندے کے لیے اور بندے کی اللہ کے لیے محبت ہے۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ''وہ اللہ سے محبت کرتے ہیں اور اللہ ان سے محبت کرتا ہے'' دونوں حوالوں سے اس کا نقطۂ کمال یہ ہے کہ بندہ اپنی ذات کا مشاہدہ مظہرِ حق کی صورت میں کرے۔ اس اعتبار سے وہ الحق الظاہر ہے۔ اس کی مثال جسم میں روح کی ہے۔ جس کا باطن اس میں اس طرح مضمر ہے کہ اسے کبھی نہیں دیکھا جا سکتا۔ اس کا مشاہدہ عشاق کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں کر سکتا۔ اور حق خود عبد کا مظہر بن جاتا ہے حتیٰ کہ وہ الٰہی صفات سے متصف ہو جاتا ہے، جن حدود، مقادیر اور اعراض سے عبد متصف ہے، اور اس عبد کا مشاہدہ فرماتا ہے۔ اس وقت وہ حق کا محبوب ہوتا ہے۔ جب اس کے مصداق و مطابق حال ہو جائے تو اس محبت کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ تاہم اسے کچھ رسمی اور رواجی حدود میں محدود کیا جا سکتا ہے۔ مگر اسے نہ تو لفظی پیراہن دیا جا سکتا ہے نہ ہی کوئی اور۔ اس سے وہی باخبر ہے جسے یہ حال میسر ہے جس نے اس کا ذائقہ نہیں چکھا وہ اس سے باخبر نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی کہے کہ میں نے ان کو دیکھا ہے جو رازِ محبت سے باخبر ہیں تو جاننا چاہیے کہ محبت تو تجربے اور حال کا نام ہے نہ کہ محض دید کا!

اقبال کے تصورِ عشق کے مفاہیم کثیر الجہات ہیں۔ تاہم وہ بنیادی پہلو جو اقبال کے تصورِ عشق کو نمایاں کرتا ہے یہ ہے کہ یہ عقل کا وہ درجہ ہے جہاں انسان اندیشہ سود و زیاں سے بالاتر ہو کر میدانِ عمل میں اس طرح قدم رکھتا ہے کہ وہ نہ صرف ہر طرح کی تشکیک، التباس اور شبہات سے پاک ہوتا ہے بلکہ منزلِ مقصود بھی اس کا مقدر بنتی ہے۔ گویا اقبال کا تصورِ عشق جذباتیت سے عبارت نہیں ہے بلکہ یہ تحقیق کے بعد اختیار کی جانے والی تصدیق کی وہ عملی صورت ہے جس کا لازمی نتیجہ صبغۃ اللہ و من احسن من اللہ صبغۃ[۴] کی صورت میں ذاتِ خداوند کے رنگ کو اپنی ذات کا حصہ بنانے پر منتج ہوتا ہے۔

عشق کی نمایاں خصوصیات

اقبال کے تصورِ عشق کی نمایاں خصوصیات یہ ہیں:

ا۔ عشق زندگی اور نظامِ عالم کی اساس ہے

(ا) عشق زندگی کی بنیاد ہے

اقبال عشق کو اصلِ تہذیب اور زندگی کا آئین و دین قرار دیتے ہیں۔[۵] نوائے زندگی کا زیر و بم عشق سے ہی ہے۔[۶] جب یہ آگ سرد ہو جائے تو انسان کی حیثیت خاک کے ڈھیر کے سوا کچھ نہیں رہتی۔[۷] زندگی کا جوہر عشق اور عشق کا جوہر خودی ہے۔[۸] خورشید اور مہتاب کی چمک اور روشنی عشق کی رہینِ منت ہے۔[۹] عشق وہ حقیقت ہے جس کا آغاز آوازِ کُن سے ہوا[۱۰] اور پھر اس کے کُن کہنے سے انسان مٹی کے پیکر سے زندگی کا حامل بنا۔[۱۱] زندگی میں نور و نار کے اثرات عشق سے ہی وجود پذیر ہوتے ہیں[۱۲] جس سے انسان پیکرِ گِل ہونے کے باوجود زندگی کا امین قرار پاتا ہے۔[۱۳] دنیا میں ہر جد و جہد عشق کے جذبے سے ہی ہوتی ہے کیونکہ عشق زندگی کے لیے آبِ حیوان ہے۔[۱۴] عشق نے ہی برگِ لالہ کو رنگ اور ابنِ آدم کو جذبہ پیکار عطا کیا ہے۔[۱۵] بازارِ حیات میں اگر کوئی متاعِ گراں بہا ہو سکتی ہے تو وہ عشق ہے۔[۱۶] زندگی کا سکون و ثبات اور رنگِ حیات و ممات سب عشق ہی کے پرتو ہیں۔[۱۷] زندگی میں ذوقِ تپش عشق کی رہینِ منت ہے۔[۱۸] چونکہ عشق خود ایک زندہ حقیقت ہے لہٰذا عشق اسی دل میں مکین ہوتا ہے جو زندہ ہو۔[۱۹] الغرض عشق ہی ہے جو زندگی کی اساس ہے۔ یہ زندگی کے مختلف پہلوؤں کا پرتو بھی ہے اور خود سراپا زندگی بھی۔

(۲) عشق نظام عالم کی اساس ہے

اقبال کے مطابق عشق نظام عالم کی اساس ہے اور ہر دو عالم میں عشق کے آثار کی کار فرمائی ہے۔ دو عالم تو کیا خود ابن آدم بھی عشق کے اسرار میں سے ایک سر ہے۔[۲۰] نظام عالم میں عشق کے اختیار و اقتدار کا دور دورہ ہے جبکہ نظام عالم کا ہر جزو عشق کے ہاتھوں میں ایک مہرے کی طرح ہے۔[۲۱] اس عالم کا ہر حصہ چاند، تارے اور جملہ اجرام عشق کی کشش سے قائم اور اپنی راہ پر گامزن ہیں۔[۲۲] مختصر کہ کائنات کی ساری روانی عشق کی گرمی کے باعث ہے۔[۲۳] عشق خود بھی ایک جہانگیر قوت ہے اور عقل کو بھی جہانتابی کی استعداد دیتا ہے۔[۲۴] گو اہل مغرب عشق کے اسرار و رموز سے آگاہ نہیں مگر اہل مشرق کے نزدیک تو عشق ہی راز کائنات ہے۔[۲۵] عشق صرف نظام عالم کی اساس یا اس کا آئین و ضابطہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کی مابعد الطبیعیاتی اساس ہونے کے علاوہ طبیعیاتی سطح پر بھی سالمات عالم کے امتزاج باہمی کی کلید اور بنیاد ہے۔[۲۶] عشق کے اس عالمگیر اور ہمہ جہت کردار کے باعث علامہ فرماتے ہیں کہ عشق دنیا کے ہر فرد و تخلیق کو ماسوا سے مستغنی کرنے کے لیے کافی ہے یعنی 'عشق تنہا ہر دو عالم را بس است'۔[۲۷] یہ عشق ہی ہے جو کائنات کے وجود و تسلسل کے لیے عنصر لاینفک اور ملت کے لیے سراپا زندگی ہے۔[۲۸] مگر یہ نکتہ نظر انداز نہ ہو کہ وہ عشق جو اس ہمہ جہت اور ہمہ گیر خصوصیت کا حامل ہے اس کا سرچشمہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا سینہ مبارک ہے۔[۲۹]

۲۔ عشق کے اوصاف

(۱) عشق کے مختلف احوال

علامہ فرماتے ہیں کہ عشق جتنی عظیم اور عالمگیر حقیقت ہے، اسی لحاظ سے اس کے احوال بھی متنوع اور کثیر ہیں۔ کبھی تو عشق تیغ دستاں اور کبھی خیبر شکن ہوتا ہے۔[۳۰] اگر یہ خلوت میں ہو تو کلیم الٰہی اور اگر جلوت میں ہو تو بادشاہی ہے۔[۳۱] یہ فقیہ حرم بھی ہے اور امیر جنود بھی،[۳۲] یہ صدق خلیل بھی ہے اور صبر حسین بھی،[۳۳] یہ خدا کا رسول بھی ہے اور خدا کا کلام بھی،[۳۴] یہ دم جبرئیل بھی ہے اور دل مصطفیٰ بھی،[۳۵] یہ صہبائے خام بھی ہے اور کاس الکرام بھی،[۳۶] یہ ابن السبیل بھی ہے[۳۷] اور خاکستر و اخگر بھی۔[۳۸] یہ عشق کے احوال کا تنوع ہے کہ اس کے ضابطے معمول کے

ضابطوں اور قوانین سے مختلف بھی ہیں اور برتر و ماورا بھی۔[۳۹] اس کی ابتداء بھی عجب ہے اور اس کی انتہا بھی عجب ہے۔[۴۰] یہ صرف جدو جہد اور سفر مسلسل کا نام ہے۔ عشق کے ضابطے میں آرام، سکون اور منزل نشینی کا کوئی تصور نہیں۔[۴۱] اس کا جلال و جمال بے نیازی و ناز کا مظہر ہے۔[۴۲] اس کے معجزات کا ظہور دین میں بھی ہے اور دنیا میں بھی۔[۴۳] عشق زمان و مکاں، سال و ماہ اور نزدیک و دور کی قید سے آزاد و ماورا ہے۔[۴۴] عشق عاشق کو ارتقائے ذات کے لیے کبھی خلوت اور کبھی جلوت میں لے جاتا ہے،[۴۵] کیونکہ ہر دل اور ہر طبیعت کے لیے عشق کا ضابطہ اور اصول الگ الگ ہے کہ سنگ کا تقاضا اور ہے اور شیشے کا اور۔[۴۶] یہ عشق ہی ہے جو آدمی کو دوست کی جلوہ گاہ تک لے آتا ہے اگر آدمی اس میں صادق اور پختہ ہو۔[۴۷]

(۲) عشق رہنما ہے نہ کہ عقل

اقبال نے گو عقل کی بھی تعریف کی ہے مگر ان کے ہاں وہ رہنما جو منزل تک لے جانے کی ضمانت دے صرف عشق ہے۔ اس کا سبب عقل کے نقائص اور عشق کے وہ امتیازات اور خصائص ہیں جن سے عقل محروم ہے۔ عشق اور عقل کا تقابل کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ عقل کی ساری کارکردگی اس کی سفاکی اور چالاکی میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل اسباب و علل کی پیچیدگی میں الجھی رہتی ہے جبکہ عشق اسباب و علل کے بندھنوں کو توڑ کر میدان عمل میں معرکہ آزما ہو جاتا ہے۔ عقل مکاری کے دام سے کام لیتی ہے مگر عشق اپنے زور بازو سے ناممکن کو ممکن بناتا ہے۔ عقل کی مکاری ہمیشہ بیم و شک کے خطرات کی دین ہوتی ہے مگر عشق کا زور بازو عزم و یقین سے قوی تر ہوتا رہتا ہے۔ عقل کے مقابل عشق ہر ویرانے کو آباد کر دیتا ہے۔ عقل اسباب و علل کی قید کے باعث چوں و چند کی قید میں جبکہ عشق چوں و چند کی قید سے آزاد ہوتا ہے۔ عشق ہر امتحان میں کامیاب اور غیر سے اکتساب کا محتاج ہونے کی بجائے فضل الٰہی کے سرچشمے سے فیضیاب ہوتا ہے۔ سو عقل انجام کار غلامی اور عشق حقیقی حریت تک لاتا ہے۔[۴۸]

عشق و عقل کے اس تقابل کے علامہ عشق کے ان محاسن کا ذکر کرتے ہیں جن کے باعث عشق کو ہی امام و رہنما بنایا جا سکتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ عقل صرف چراغ راہ ہے جبکہ عشق منزل نما۔[۴۹] عقل حجاب اور عشق حضوری ہے،[۵۰] عقل آشنائے صفات اور عشق تماشائے ذات ہے،[۵۱] عقل سراسر بولہبیت اور عشق مصطفویت ہے۔[۵۲] عقل غیاب و جستجو اور عشق اضطراب و

حضوری ہے۔[۵۳] عشق کے مقابل عقل صرف تخمین و ظن ہے۔[۵۴] عقل کا حاصل یعنی علم ابن الکتاب اور محض سوال ہے[۵۵] جبکہ عشق ام الکتاب اور ہر سوال کا جواب ہے۔[۵۶] عقل محض فسوں پیشہ ہے مگر عشق اس سے زیادہ باہمت ہے[۵۷] یہ عشق ہی ہے جس کی گہرائی میں گہر ہائے آبدار موجود ہوتے ہیں عقل ان سے محروم ہے۔[۵۸] اقبال کہتے ہیں کہ مرد مومن ہر وقت عقل کے تراشیدہ بتوں کی بیخ کنی کرتا رہتا ہے کیونکہ عقل کا وطیرہ زناری ہے جبکہ عشق حقیقی مسلمانی ہے۔[۵۹] گو عقل بھی منزل کی طرف پیش رفت کی کوشش کرتی ہے مگر عقل کی نسبت عشق کا منزل کی طرف سفر زیادہ سرعت سے طے ہوتا ہے۔[۶۰] اس لیے کہ جس حقیقت کو عقل نے کئی مرحلوں کے بعد پایا ہوتا ہے عشق طائر زیرک کی طرح دانہ حقیقت کو فوراً حاصل کر لیتا ہے۔[۶۱] اقبال کہتے ہیں کہ عقل کو عشق کی قدر دان نہ ہو مگر صاحب نظر کبھی بھی عشق کو دنیا کی کسی بھی نعمت کے عوض دینے پر تیار نہیں ہوتا۔[۶۲] علامہ عقل و دل اور نگاہ کا رہنما عشق کو ہی قرار دیتے ہیں[۶۳] اور فرماتے ہیں مرد مومن کا عشق سر کائنات ہے۔[۶۴] مرد مومن کا امام عشق اور عقل اس کی غلام و خادم ہوتی ہے۔[۶۵] یہ عشق ہے جو بندہ مومن کو آداب خود آگاہی اور اسرار شہنشاہی سے آشنا کرتا ہے۔[۶۶] یہ وہ شمشیر ہے جس سے وہ فاتح عالم بنتا ہے۔[۶۷] الغرض عشق وہ مسجود ہے جس کے سامنے تمام عالم سجدہ ریز ہے۔[۶۸]

(۳) عشق ہی یقین ہے

اقبال کے ہاں عشق اور یقین عین یک دیگر ہیں۔ کیونکہ عشق سراپا یقین ہے اور یقین ہی فتح باب ہے۔[۶۹] جب اقبال عشق کا عقل سے تقابل کرتے ہیں تو فرماتے ہیں کہ عقل کا سارا سرمایہ بیم و شک جبکہ عشق کی طاقت کا سرچشمہ عزم و یقین ہے۔[۷۰] عشق ایک ایسا حال ہے جو بندے کو یقین کی کیفیت سے بہرہ ور کرتا ہے اور یہی یقین بندے کو منزل تک لاتا ہے۔

(۴) مردانِ حق کے کردار کی اساس عشق ہے

اقبال عشق کو مردانِ حق کے کردار کا جزو لاینفک قرار دیتے ہیں۔ مردانِ حق کے ہر عمل کا فروغ عشق سے ہوتا ہے۔[۷۱] عشق کی طاقت سے ہی بندہ مومن کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بنتا ہے۔[۷۲] اس کا خُلق اللہ کی شان رحمت اور رافت کا مظہر ہوتا ہے۔[۷۳] اس لیے علامہ نسل نو کو دیار عشق میں مقام پیدا کرنے[۷۴] اور ہر پست کو قوت عشق سے بالا کرنے کی تلقین کرتے ہیں[۷۵] اور یہ عشق،

عشق محمدؐ ہے۔ یہ عشق محمدیؐ ہی ہے جس کا مظہر وہ ترانہ بلالی ہے جسے آج تک ہم اذان کی صورت میں سن رہے ہیں۔[۷۶] عشق کے احوال کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ عشق مردانِ حق کے کردار کا جزو ہے اور سراسر ضبط احوال سے عبارت ہے۔[۷۷] عشق ہی سے مسلمانی، مسلمانی بنتی ہے ورنہ مسلمانی کی حیثیت کافری کے سوا کچھ نہیں۔[۷۸] علامہ فرماتے ہیں کہ خرد کی وجہ سے ہماری دنیائے دانش میں جو بت خانہ وجود میں آتا ہے اسے عشق ہی حرم میں تبدیل کرتا ہے۔[۷۹] لہٰذا وہ مردانِ حق جو غیور و جسور اور عشق و فقر کے حامل ہوتے ہیں،[۸۰] وہ عقل کی منزل بھی ہیں اور عشق کا حاصل بھی۔[۸۱] یہی عشق ہمیں روباہی سے نکال کر حقیقی حریت سے آشنا کرتا ہے۔[۸۲] یہ عشق مردانِ حق کے کردار کا حصہ کس طرح بنتا ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ اس عشق کی تولید نانِ حلال اور صدقِ مقال سے ہوتی ہے[۸۳] اور شغل لا اور الا اللہ سے اس شجر عشق کی آبیاری ہوتی ہے۔[۸۴] عشق کی طاقت جو اسے ہر مشکل اور خطرے کا بلاخوف و خطر سامنا کرنے کی اہلیت دیتا ہے، آب و باد و خاک یا مادی ذرائع اور وسائل سے نہیں بلکہ اس کی طاقت کا سرچشمہ الوہی اور سماوی ہے۔[۸۵] یہ تو دین کے ضابطے کو پوری زندگی میں نافذ کرنے اور ادب و طلب کے ساتھ سراپا سوختن بننے کا نام ہے۔[۸۶]

(۵) عشق اور حسن کا ربط

عشق اور حسن کا ربط و تعلق فطری ہے۔ حسن ہی صاحب عشق میں آرزو پیدا کرتا ہے۔ جس سے زندگی میں گرمیٔ عمل پیدا ہوتی ہے۔[۸۷] علامہ نے اردو اور فارسی کلام میں عشق اور حسن کے ربط کی مختلف جہات بیان کی ہیں۔ بانگ درا کی نظم 'حسن و عشق' اس ربط کو جامعیت سے بیان کرتی ہے:

جس طرح ڈوبتی ہے کشتیِ سیمینِ قمر
نورِ خورشید کے طوفان میں ہنگامِ سحر
جیسے ہو جاتا ہے گم نور کا لے کر آنچل
چاندنی رات میں مہتاب کا ہم رنگ کنول
جلوۂ طور میں جیسے یدِ بیضائے کلیم
موجۂ نکہتِ گلزار میں غنچے کی شمیم
ہے ترے سیلِ محبت میں یونہی دل میرا

تو جو محفل ہے تو ہنگامۂ محفل ہوں میں
حسن کی برق ہے تو، عشق کا حاصل ہوں میں
تو سحر ہے تو مرے اشک ہیں شبنم تیری
شامِ غربت ہوں اگر میں تو شفق تو میری
مرے دل میں تری زلفوں کی پریشانی ہے
تری تصویر سے پیدا مری حیرانی ہے
حسن کامل ہے ترا، عشق ہے کامل میرا
ہے مرے باغِ سخن کے لیے تو بادِ بہار
میرے بیتاب تخیل کو دیا تو نے قرار
جب سے آباد ترا عشق ہوا سینے میں
نئے جوہر ہوئے پیدا مرے آئینے میں
حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریکِ کمال
تجھ سے سرسبز ہوئے میری امیدوں کے نہال
قافلہ ہو گیا آسودۂ منزل میرا[۸۸]

(۶) عشق تخلیق کا نام ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ عشق تقلید نہیں بلکہ تخلیق کا نام ہے۔ علم تقلید کی راہ پر چلتا ہے اور اس کا نقطہ کمال تحقیق ہے مگر عشق کے سفر کا آغاز ہی تخلیق سے ہوتا ہے۔[۸۹] یہ عشق ہی ہے جو دلبری و قاہری کو جمع کر کے ایسا کردار تشکیل دیتا ہے جو ایک نئی دنیا پیدا کر سکے۔[۹۰] عشق کی شانِ تخلیق ہر عالم میں ایک نئی شان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ عشق کہیں تو آہ و فغاں کے ذریعے غفلت کو بیداری میں بدلتا ہے اور کہیں آہ و فغاں کے بغیر نئی منزلوں کی نشاندہی کرتا ہے۔[۹۱] عشق کی خلاقی اسے عالم کے لیے ایک صبح نشور کا درجہ دے دیتی ہے۔[۹۲] یہ عشق ہی ہے جس نے اس عالم کو حرکت و عمل اور ذوقِ تعمیر سے معمور کر رکھا ہے ورنہ یہی دنیا ایک شہرِ خموشاں سے زیادہ کچھ نہ ہوتی۔[۹۳]

(۷) عشق سوز و گداز کا نام ہے

عشق کی کیفیت سراپا سوز و گداز ہونے پر مشتمل ہے۔ یہ ایسا سوز و گداز ہے جو رومی کے درد سے فارابی کی دانش تک سب کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے۔[۹۴] اگر کسی دل میں عشق کا

وجود ہو تو اس عشق کی زندگی اور موجودگی کا ثبوت سوز و گداز ہی ہوتا ہے [95] اور حقیقی سوز و گداز کا سرچشمہ لا الہ ہے۔ [96] اقبال فرماتے ہیں کہ اگر دل کی زندگی عشق سے ہے تو عشق کی زندگی بھی دل کے سوز و گداز میں ہے۔ [97] یہ سوز و گداز ہی ہے جو عشق کو بھی تب و تاب عطا کرتا ہے اور مرکزِ عشق دل کو بھی پاکیزہ و مصفّیٰ کرتا ہے۔ [98] جب سوز و گداز کی شدت سے دل سپردِ محبوب ہو جاتا ہے تو ناممکنات ممکنات بننے لگتے ہیں۔ [99] گو عشق سوز و گداز کا نام ہے مگر صاحبِ عشق کے ضبطِ احوال کی استعداد اسے آہ و نالہ سے باز رکھتی ہے۔ [100] اس طرح جذبِ احوال سے اس میں تسخیرِ کائنات کی استعداد پیدا ہوتی ہے [101] عشق بندے میں ایسی آگ لگا دیتا ہے [102] کہ غیرِ حق ہر وجود جل کر خاکستر ہو جاتا ہے۔ [103] یہی وجہ ہے کہ عشق کا حاصل داغِ دل ہوتا ہے [104] اور وہ بود و نابود اور حاضر و موجود کے غم سے آزاد ہوتا ہے۔ [105] اس سوز و گداز کو زندہ رکھنے کے لیے عشق ہر دم ہمدمِ دیرینہ [106] اور غمِ نو بہ نو [107] کی تلاش و آرزو میں رہتا ہے۔ اس سوز و گداز کے سبب عشق ہمیشہ ے زندگی سے مست اور ہر فنا سے ماورا ہوتا ہے۔ [108] ضبطِ احوال ہی عشق کی پختگی کی علامت ہے [109] اور اس سے ہی عشق بندے میں سوز و دردمندی اور مستی و فرزانگی پیدا کرتا ہے۔ [110] عشق بندے کی طبیعت اور فطرت کو سوز و گداز کی قوت سے حقیقی آزادی [111] اور عالم افروزی [112] سے بہرہ ور کرتا ہے۔ بندے کے سوز و گداز کی گرمی ہی عشق کو قوی [113] اور پختہ تر [114] کرتی ہے۔ عشق کی آبرو خون تپیدن اور چوب و رسن کی آرزو کرتا ہے [115] بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عشق کا مقام منبر یعنی محض گفت و ارشاد نہیں بلکہ دار یعنی قربانی اور فدائیت ہے۔ [116]

(۸) عشق طالبِ مشاہدہ ہے

عشق صرف قال یا مجرد آگہی کا نام نہیں بلکہ اس کا مقصود محمل تک رسائی اور مشاہدے کا حصول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صاحبِ عشق اس منزل کے حصول کے لیے جان تک قربان کرنے کے لیے تیار رہتا ہے۔ [117] یہ عشق کے طالبِ مشاہدہ ہونے کے صدق اور اخلاص کا ثمر ہے کہ لذتِ دیدار کے باعث عشق خود سراپا نظر بن جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حسن کسی طور بھی عشق سے مخفی نہیں رہ سکتا۔ [118] عشق انسان کو لذتِ دیدار اور طلبِ محبوب کی جرأت عطا کرتا ہے۔ [119] صاحبِ عشق کی ہستی میں عشق اسی ذوقِ مشاہدہ کے باعث اس طرح سرایت کیے ہوتا ہے جس طرح آنکھ میں نظر ہوتی ہے۔ [120] اگر انسان صرف علم پر انحصار کرتے ہوئے آگے

بڑھے تو وہ لازماً جلال کائنات سے متاثر ہوگا مگر جب وہ عشق کی راہ پر سفر کرتا ہے تو وہ اسے جمالِ کائنات سے روشناس کراتا ہے جو اسے کائنات میں اجنبیت یا مغلوبیت کی بجائے مانوسیت سے بہرہ ور کرتا ہے اور یہی کائنات کی تسخیر کا موثر راستہ بھی ہے۔ [۱۲۱] علامہ فرماتے ہیں کہ زندگی کا کمال یہی ہے کہ بندہ عشق کے ذریعے اس کثرت کی حامل کائنات میں وحدت کا مشاہدہ کر سکے۔ [۱۲۲] تا آنکہ وہ عشق کی قوت سے مشاہدہ حق کرتے کرتے خود سراپا حق بن جائے۔ [۱۲۳]

(۹) عشق عقل کی اعلیٰ صورت ہے

اقبال کے نزدیک عشق عقل ہی کی اعلیٰ ترین صورت ہے۔ بلکہ ذوقِ نگاہ عقل کا وہ وصف ہے جو اسے عشق کے ہم پلہ مقام عطا کر دیتا ہے۔ [۱۲۴] علامہ مولانا روم ہی کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے یہ نکتہ نظر اختیار کرتے ہیں کہ عقل میں جتنے بھی عیب، نقائص اور سقم ہیں ان کا علاج جس افلاطون کے پاس ہے وہ عشق ہے۔ [۱۲۵] عشق عقلِ ہوس پرور کی اصلاح کے لیے ہر حیلہ بروئے کار لاتا ہے۔ [۱۲۶] لیکن عشق کی موثریت اس وقت سامنے آتی ہے جب عشق اور عقل دونوں پہلو بہ پہلو ہو کر زندگی میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ [۱۲۷] یہ عشق ہی ہے جو آئینۂ دل کے زنگار کو دور کر کے اس کو صیقل کر دیتا ہے۔ [۱۲۸] عشق اپنے حامل کو ایک ایسا وصف اور شعور عطا کرتا ہے جس کے نتیجے میں صاحب عشق کو ہر راستہ منزل کی طرف ہی لے کر چلتا ہے۔ [۱۲۹] عشق عالمِ نو کا نقش بند ہے [۱۳۰] اور عشق ہی وہ شعور اور آگاہی ہے جو عالم بالا تک رسائی حاصل کرنے کا وصف رکھتا ہے۔ [۱۳۱] جب علم عشق سے بھی موصوف ہو تو ایسا علم لاہوتی صفات کا حامل ہوتا ہے۔ [۱۳۲] علامہ کے نزدیک زندگی کی محکم اساس عشق اور عقل کی باہم وابستگی و پیوستگی ہے [۱۳۳] علامہ عشق کو عقل، شعور اور فہم سے عاری قرار دینا خود نافہمی اور جنون کے مترادف سمجھتے ہیں۔ [۱۳۴]

(۱۰) عشق مسلسل حرکت وسفر کا نام ہے

اقبال کے نزدیک عشق مسلسل حرکت اور عمل کا نام ہے۔ عشق میدان عمل میں ہر لمحہ برسرِ پیکار رہنے کا نام ہے۔ [۱۳۵] زندگی میں ہجر ہو یا وصال عشق کو کسی بھی صورت میں آسودگی نصیب نہیں ہوتی۔ کیوں کہ آسودگی کا نام سکون اور سکون جمود اور موت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عشق علم اور وصال کی آسودگیوں سے بے پرواہ رہتے ہوئے ہر لمحہ مصروفِ سفر رہتا ہے۔ مکان ہو یا لامکاں یہ دونوں کائناتوں کا ابن السبیل ہے۔ یہ موج کی طرح تیز گام ہو کر حصول مقصود کے

لیے سفر کرتا ہے۔ یہ راستے میں رکتا ہے نہ ہی کسی مقام پر قیام پذیر ہو کر آسودگی یا اطمینان پاتا ہے۔[۱۳۶] کیونکہ عشق ایسی حرکت اور سفر سے عبارت ہے جس سے بڑھ کر کسی حرکت اور سفر کا تصور نہیں ہو سکتا لہٰذا یہ اپنی زمام کار کسی بھی ایسی تخلیق کے سپرد نہیں کر سکتا جو خود حرکت اور سفر سے محروم ہو۔[۱۳۷] عقل دوسرے سے عمل کا تقاضا کرتی ہے مگر عشق کا معیار یہ ہے کہ وہ مسلسل حرکت اور سفر میں رہ کر اپنے آپ کو امتحان میں ڈالنے کی بات کرتا ہے۔[۱۳۸] ہجر و وصال دونوں صورتوں میں عشق اس جمال کا متلاشی رہتا ہے جسے کبھی زوال نہیں۔[۱۳۹] عشق کی نصیحت اپنے پیروکار کے لیے یہی ہے کہ جمال لازوال سے وابستگی اختیار کرتے ہوئے وہ ایسی بندگی کا حامل بن جائے کہ ذات مطلق کی بندگی کے علاوہ ہر طرح کی بندگی سے آزاد ہو جائے۔[۱۴۰]

(۱۱) عشق کا حال

علامہ فرماتے ہیں کہ جب بندہ عشق سے سرشار ہوتا ہے تو اس کی ہستی ان گنت کیفیات سے سرشار ہو جاتی ہے اور وہ محبوب کی اتباع میں گم ہو جاتا ہے۔[۱۴۱] حتیٰ کہ عشق محبوب کی تقلید کو زندگی کا وظیفہ بنا دیتا ہے۔ عشق کے حال کو بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ انسان کی زندگی میں عشق کا وہی مقام ہے جو آنکھ میں نظر اور بصارت کا ہے۔[۱۴۲] یہ امر بھی قابل غور ہے کہ عشق ہر طرح کے مالی، نسلی، نسبی، جذباتی اور طبعی رشتوں اور نسبتوں سے ماوراء حقیقت ہے۔ انسان کی جغرافیائی، علاقائی، مکانی، زمانی اور نسلی نسبتیں اس کے پیکر سے متعلق ہیں جبکہ عشق کا تعلق انسان کے پیکر سے نہیں بلکہ اس کی جان سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عشق کا رشتہ ان رشتوں سے زیادہ محکم اور مضبوط ہے جن کی اساس نسل یا نسلی وابستگیوں پر ہے۔[۱۴۳]

۳۔ عشق کی وسعت

(۱) عشق معمولات سے بلند تر حقیقت ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ عشق کی منطق اور اسلوب زندگی کے دیگر معاملات اور عام احوال کی منطق اور اسلوب سے بالکل مختلف اور بلند تر ہے۔ چونکہ عشق ایک جنس کمیاب ہے لہٰذا یہ گراں بہا بھی ہے۔[۱۴۴] عشق زندگی کے عمومی رسم و راہ کی پابندیوں سے بہت بلند ہے۔[۱۴۵] یہی وجہ ہے کہ عشق کی باتیں عام ادراک کے دائرے میں نہیں آتیں۔ لہٰذا جب زندگی کے معاملات میں

عشق کوئی فیصلہ صادر کرتا ہے تو عقل اس فیصلے کی ثقاہت اور درستگی کو تسلیم کرنے میں ہچکچاہٹ کا شکار رہتی ہیں۔[۱۴۶] لیکن صاحب عشق کو علامہ اس بنیادی حقیقت کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ اسے آزردہ خاطر نہیں ہونا چاہیے کیونکہ عشق تنہا نہیں ہوتا بلکہ اپنے جلو میں تاثیر کی ایسی قوت رکھتا ہے جس کے سامنے ہر ایک سر تسلیم خم کیے ہوئے ہے۔[۱۴۷] لیکن اسی صورت میں ممکن ہے جب صاحب عشق، عشق کے ان احوال کا مظہر بھی ہو جو اپنی ماہیت میں ہمہ گیر اور ہمہ وقت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عشق کے احوالِ بندگی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر نماز اذان کے ساتھ پڑھی جاتی ہے لیکن عشق اور مستی کی نماز محض اذان تک محدود یا پابند نہیں۔ بلکہ یہ ایک ایسا عمل ہے جس میں نہ کوئی تعطل ہے اور نہ کوئی التوا۔[۱۴۸] عشق کا شیوہ ہر طرح کے بندھن سے آزادی اور اپنے زمانوں کی خود تخلیق کرنا ہے۔[۱۴۹] چونکہ عشق نے ہر لحظہ شان خلاقی کے ساتھ عالم نو کی دریافت کے سفر پہ گامزن رہنا ہے سو مصلحت کبھی اس کے آڑے نہیں آسکتی۔[۱۵۰] عقل اور عشق میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عقل اس وقت تک ہی مستحکم اور قابل اعتماد ہے جب تک اس کی بنیاد اور چوں اور چند پر ہو لیکن اگر عشق چوں اور چند کا قیدی ہو کر رہ جائے تو عشق کامل اور محکم نہیں بلکہ ناقص اور خام ہے۔[۱۵۱] عشق زندگی کے خطرات جنہیں علامہ تیغ و خنجر سے تشبیہ دیتے ہیں، سے کبھی بھی نہیں گھبراتا کیوں کہ یہ سب خطرات عالم آب و باد و خاک کے پیدا کردہ ہیں جبکہ عشق کی حقیقت اس عالم آب و باد و خاک سے بہت بلند اور ماوراء ہے۔[۱۵۲]

(۲) عشق تمام عالم پر محیط ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ عشق کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ تمام عالم اس کے احاطے میں ہے۔ علامہ عشق کی عالمگیر وسعت کو مختلف استعاروں اور حوالوں سے واضح کرتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ عشق ہی میری کشتی ہے، عشق ہی میرا دریا ہے اور عشق ہی میرا ساحل ہے۔[۱۵۳] عشق آگ کا دہکتا ہوا انگارا ہے اور عشق ہی وہ خاک ہے جو اس دہکتے ہوئے انگارے کا پیرہن ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عشق کے معاملات اور عشق کے اسالیب عموی عقل و دانش کے ضابطے میں نہیں آتے بلکہ وہ اس سے ماوراء ہوتے ہیں۔ کیونکہ عشق جس عالم کو محیط ہے انسانی عقل و دانش اسی کا تو حصہ ہے۔[۱۵۴] لہٰذا وہ کبھی بھی عشق کی کلی حقیقت سے آشنا نہیں ہو سکتی، عشق ہی مکان بھی ہے اور عشق ہی مکین ہے۔ عشق ہی زماں بھی ہے اور عشق ہی زمین بھی ہے۔[۱۵۵]

(۳) ابن آدم سرِ عشق ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ انسان عشق کا ایک راز ہے۔ عشق اس کائنات کا راز ہے اور انسان عشق کا راز ہے۔ ہر جگہ بلکہ ہر دو عالم میں جو کچھ بھی نظر آتا ہے وہ عشق کے آثار ہیں۔ جبکہ ابن آدم عشق کے آثار میں ایک سر اور ایک راز ہے۔[۱۵۶] عشق ہی نے ہم پر یہ حقیقت منکشف کی کہ ہم بھی کوئی ہستی رکھتے ہیں۔[۱۵۷] عشق ایک ہمہ گیر حقیقت ہوتے ہوئے جستجو میں رہا اور اس کی جستجو کا حاصل ابن آدم ہے۔[۱۵۸] عشق ایک ایسا راز ہے جو اس عالم پر منکشف ہوا[۱۵۹] تو اس کے انکشاف کے نتیجے میں جو حقیقت وجود پذیر ہوئی اسے آدم کہا گیا۔[۱۶۰] عشق کی یہ ہمہ گیری اور محیط ہونے کی وسعت ہے کہ ابن آدم عشق کا راز بھی ہے اور عشق آدم کی حقیقی صفت اور مزاج بھی۔ اس لیے علامہ عقل کو ابلیس کا خاصہ اور عشق کو آدم کی صفت قرار دیتے ہیں۔[۱۶۱] عشق نہ صرف سر ابن آدم ہے بلکہ جب یہ کامل ہو جائے تو یہ خود آدم گری کے منصب پر فائز ہو جاتا ہے۔[۱۶۲] لیکن عشق کی حقیقت اور اسرار سے آگہی ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں۔[۱۶۳] اگر عشق کو ایک نغمہ پر سوز قرار دیا جائے تو وہ ساز جس کے ذریعے سے یہ نغمہ پر سوز قابل سماعت بنتا ہے ابن آدم ہے۔ آدم خود عشق کا ایک راز بھی ہے اور عشق کے راز کو منکشف کرنے کا واسطہ اور وسیلہ بھی۔[۱۶۴]

جب علامہ آدم کو عشق کے اسرار میں سے ایک سر قرار دیتے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا ہے اس سے مراد یہ طبعی، مادی یا جسمانی آدم ہے۔ بلکہ عشق تو عالم ارحام، سام، حام، روم اور شام کی حدود سے ماوراء ہے۔[۱۶۵] علامہ اس حقیقت کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر عشق کی تاثیر کا سرچشمہ دیکھنا ہو کہ عشق کی مستی اور تاثیر کہاں سے جنم لے رہی ہے تو جان لیں کہ عشق آفتاب مصطفیٰؐ ہی کی ایک شعاع ہے۔[۱۶۶]

۴۔ عشق کی طاقت

(۱) لادینی افکار عشق کے لیے مرگ ہیں

اقبال کے نزدیک عشق کی قوت دین کے ساتھ وابستگی میں مضمر ہے۔ جب بھی عشق دین سے دور اور لادینیت کا شکار ہو تو وہ اپنی اصل قوت اور زندگی سے محروم ہو جاتا ہے۔ چونکہ لادینی افکار مادیت کے حامل ہوتے ہیں لہٰذا یہ عشق کے لیے موت کی حیثیت رکھتے ہیں۔[۱۶۷]

(۲) بقا صرف عشق کو حاصل ہے

اقبال کے ہاں بقا صرف عشق کو حاصل ہے۔ علامہ کی تعلیم یہ ہے کہ اعمال کی بنیاد عقل کی بجائے عشق پر رکھنی چاہیے۔[۱۶۸] کیونکہ عقلِ انسانی انجام کار فنا سے دوچار ہونے والی ہے۔ جبکہ عشق حیات جاوید کا حامل ہے۔ اگر اس کائنات میں کسی شے کو ابدیت حاصل ہے تو وہ صرف اور صرف عشق ہے۔ اس لیے ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق کو قرار دیتے ہیں۔ عشق نہ صرف خود صاحب بقا ہے بلکہ وہ تمام اعمال جنہیں عشق کے جذبے کے تحت انجام دیا جائے وہ بھی بقا کے حامل ہوتے ہیں۔[۱۶۹] جب اقبال مسجد قرطبہ کے جلال کو دیکھتے ہیں تو فرماتے ہیں کہ مسجد قرطبہ جذبۂ عشق کے اظہار کی عملی اور قابل دید صورت ہے۔[۱۷۰] کیونکہ عشق ایسی حقیقت ہے جو سراسر دوام کی حامل ہے اور اس میں رفت و بود کے تغیرات کی آمیزش نہیں ہوتی۔[۱۷۱] چونکہ عشق دوام، ابدیت اور زندگانی جاوید کے خصائص سے متصف ہے، سو عشق اپنی ماہیت کے لحاظ سے گو محبوب اور معشوق سے وابستگی ضرور رکھتا ہے لیکن اس کی بقا اور ابدیت محبوب کی بقا اور ابدیت پر منحصر نہیں ہے۔[۱۷۲] یہی وجہ ہے کہ علامہ کہتے ہیں کہ محبوب کے مرجانے سے عشق نہیں مرتا بلکہ اس کے بالکل برعکس محبوب کو بھی عشق کی بقا کے تصدق سے بقا مل جاتی ہے۔[۱۷۳] عشق کی یہی شان بقا اور شان ابدیت ہے کہ زندگی کے وہ احوال جو اس کارخانہ قدرت کی ہر شے کو فنا سے دوچار کر سکتے ہیں عشق کے لیے سامان اثبات بن جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ موت سے بھی عشق اپنے اثبات کا امتحان کرتا ہے۔[۱۷۴] عشق زندگی کا سوز اور تا ابد پائندگی ہے۔[۱۷۵] علامہ فرماتے ہیں کہ جب آدمی عشق سے آشنا ہوتا ہے تو وہ آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے۔[۱۷۶] انسان کی شخصیت کے جوہر جسے علامہ خودی کا عنوان دیتے ہیں کی بقا اور پائیداری بھی عشق کے ساتھ وابستہ ہے۔[۱۷۷] لہٰذا جب انسان کی خودی عشق سے سرشار ہوتی ہے تو وہ دریائے ناپیدا کنار میں بدل جاتی ہے۔[۱۷۸] عشق ایک ایسی حقیقت ہے کہ اگر اس میں موت بھی ہو تو وہ زندگی کی شام کا درجہ رکھتی ہے۔ لیکن اگر زندگی عشق سے خالی ہو تو اس کی حیثیت موت کی سی ہے۔[۱۷۹] انسان کی روح کو حقیقی آرام صرف عشق سے میسر آ سکتا ہے کیونکہ عشق زندگی کی ایسی صبح تاباں ہے جو کبھی بھی شام کی تاریکیوں اور زوال سے دوچار نہیں ہو سکتی۔[۱۸۰] عشق ایسے تب و تاب کا حامل ہے جسے دوام حاصل ہے اور وہ کبھی بھی فنا سے دوچار نہیں ہوتا۔[۱۸۱]

(۳) عشق ناممکن کو ممکن بناتا ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ چونکہ عشق اصل حیات، سراسر دوام اور پائندگی ہے لہٰذا اسے وہ قوت حاصل ہے جس سے یہ ناممکن کو ممکن بنا سکتا ہے۔[۱۸۲] اگرچہ زمانہ ایک رو ہے جو ہر طرح کے حادثات کو اپنے دامن لیے آگے بڑھ رہا ہے مگر عشق ایک ایسی رو ہے جو زمانے سمیت ہر رو کو تھام سکتا ہے۔ عشق گو اپنے مظاہر کے لحاظ سے عصرِ رواں میں ہوتا ہے لیکن عشق کی تقویم کچھ ایسے زمانے بھی رکھتی ہے جن کا ادراک زمانہ موجود میں نہیں کیا جا سکتا۔[۱۸۳] یہ زمین و آسمان عقل اور عام ادراک کے لیے بیکراں وسعتوں کے حامل ہیں۔ لیکن عشق کی ایک جست ان وسعتوں کو طے کرنے کے لیے کافی ہے۔[۱۸۴] عشق کی قوت کے سامنے پہاڑ برگِ کاہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عشق کے سیلِ رواں میں دل مچھلی کی طرح محوِ سفر اور رواں دواں رہتا ہے۔[۱۸۵] عشق کی دنیا میں فنا اور غمِ نابود کی کوئی حیثیت نہیں، بلکہ یہاں تو حاضر و موجود کے جھمیلے یہاں کوئی وجود نہیں رکھتے۔[۱۸۶] عشق عقل و دل کی دنیا کے معاملات کو بیک وقت لے کر آگے بڑھ سکتا ہے بلکہ ایک عالم کو دوسرے عالم میں بدل کر سکتا ہے۔[۱۸۷] عشق کی قوت اس گنبدِ نیلوفری کی حدود سے ماوراء نکلنے کی استعداد دیتی ہے۔ یہ ایسا ہی جیسے سورج اور چاند کے چراغوں کو اس فلک کے مکان سے کہیں الگ تھلگ رکھ دیا جائے۔ لیکن عشق کی یہ ساری کارفرمائیاں اس کے جذبہ عمل پر منحصر ہیں۔[۱۸۸] جس کے تحت وہ قوت یقین سے سرشار ہو کر عقل کی قید سے نکلتے ہوئے آتشِ نمرود میں کود پڑتا ہے۔[۱۸۹] یہی وجہ ہے کہ خطرات سے نبرد آزما ہونا عشق کی فطرت ہے۔[۱۹۰] عشق ہمیشہ راہِ دشوار کا انتخاب کرتا ہے اور پھر خلیل اللہ کی طرح آگ میں گلزار کی تخلیق ممکن بناتا ہے۔[۱۹۱] عقل کے پیمانے انسان کو معمولات کی راہوں پہ محوِ سفر رکھتے ہیں۔ لیکن تسنیمِ عشق کا اثر انسان کو ایک نئی قوت سے آشنا کرتا ہے جہاں وہ ہستی کے معمول کے بندھنوں کی قید سے نکلتے ہوئے ابراہیم کے عشق کی رہنمائی میں نئی منزلوں کی طرف رواں دواں ہوتا ہے۔[۱۹۲] یہی وجہ ہے کہ وہ چاک جنہیں عقل نہیں سی سکتی عشق بے سوزن اور بے تار رفو انہیں سی سکتا ہے۔[۱۹۳] یہاں اقبال عشق کی اسی قوت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے جملہ امراض کا چارہ یہ ہے کہ ہم عشق سے ان مشکلات کی کشادگی طلب کریں۔[۱۹۴] حقیقت یہ ہے کہ عشق مومن کی شخصیت کا ایک ایسا وصف ہے کہ وہ اور عشق عین یک دگر ہیں۔ یعنی مومن کا وجود عشق سے اور عشق کا

وجود مومن سے ہے اور مومن کی شخصیت اور عشق کی یہ عینیت ناممکن کو ممکن بناتی ہے۔[۱۹۵]

(۴) عشق سے محرومی زوال کا سبب ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ جو فرد یا قوم جلوۂ عشق سے مرحوم ہو جائے اس کا مقدر سوائے زوال کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ جب امت مسلمہ بحیثیت مجموعی عشق کی گرمی سے محروم ہوئی، اس کی زندگی میں ہر سو اندھیرا چھا گیا اور مسلمان راکھ کا ایک ڈھیر بن گیا۔[۱۹۶] یہ وہی مسلمان ہے جس کے عشق کی آگ، جو حرم میں پیدا اور فروغ پذیر ہوئی تھی انجام کار اس عالم ہست و بود میں ٹھنڈی ہو گئی اور مسلمان قوت و شوکت سے محروم ہو گیا۔[۱۹۷] جب سے عشق کی گرمیاں مسلمان کی زندگی سے خارج ہوئیں[۱۹۸] مسلمان حقیقی سوز و ساز اور ناز و نیاز سے بھی محروم ہو گیا۔ عقل گو زندگی کا بہت قابل قدر وصف ہے لیکن اس کا جلوہ کلیم سے محروم اور اس کا شعلہ خلیل سے خالی ہے۔ اس لیے عقل متاع عشق کی غارت گار ہے۔[۱۹۹] جب سے ہماری زندگی عشق سے خالی ہوئی زندگی میں عقل کی کارفرمائی ایسے چھا گئی جیسے کسی شخص کو سانپ ڈس رہا ہو[۲۰۰] اور عشق کے خرد کے ہاتھوں پامال ہونے کے سبب یہ دنیا اور اس کا منظر بالکل بدل گیا۔[۲۰۱] علامہ عشق اور حریت کو ایک دوسرے پر منحصر قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جب کوئی قوم غلامی میں مبتلا ہو تو اس کا عشق گفتار کے علاوہ اور کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری گفتار اور ہمارے عمل میں بہت بعد ہے۔[۲۰۲] عشق اور مستی کے زوال پذیر ہو جانے سے عملی اور علمی زندگی پر گفتار کا غلبہ طاری ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عشق و مستی کے زوال میں مبتلا قوموں کا نقطۂ کمال صرف حرف رازی ہوتا ہے۔ جبکہ وہ قوم اور فرد جسے عشق کی مستی کا کمال میسر ہو اس کا حال ظرف حیدر کا حامل ہوتا ہے۔[۲۰۳] کیونکہ عشق و مستی سے محرومی زوال کا باعث بنتی ہے اور عشق و مستی سے بہرہ ور ہونا انفرادی و اجتماعی سطح پر قوت و غلبہ کا مظہر ہے۔ سو علامہ یہاں دعا کرتے ہیں کہ اے حسنِ حقیقی تو اپنے جلوے سے ہماری وادیوں کو کچھ وقت کے لیے ہی درخشاں کر دے اور وہ عشق جس کی گرمی ہماری زندگیوں سے نکل چکی ہے، ہمیں اس کی تب و تاب عطا فرما دے۔[۲۰۴]

(۵) عشق نظام عالم پر حکمرانی و تسخیر کا نام ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ عشق نظام عالم کی تسخیر اور اس پر حکمرانی کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب عشق و عقل میں سے کسی ایک کے انتخاب کا مرحلہ آئے تو علامہ عشق کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں

اور فرماتے ہیں کہ چونکہ عشق شیشۂ کائنات کو تصرف میں لانے کا نام ہے لہٰذا عقل کے جامِ جہاں نما کو تلاش کرنے کی بجائے ہمیں چاہیے کہ اس غلبہ و طاقت کی طلب کریں جو جہاں نما ہی نہیں بلکہ جہاں کشا بھی ہے۔[۲۰۵] یہ عشق ہے جس کی قوت کے سامنے تمام عالم سجدہ ریز ہے۔[۲۰۶] عشق کی ابتداء قاہری اور اس کائنات پر غلبے سے ہوتی ہے جبکہ عشق کی انتہا دلبری ہے۔ عشق کی یہ شان دلبری انفعالی نہیں بلکہ جلال، جذبے اور غلبے کی حامل بھی ہے۔[۲۰۷] عقل آدم کو یہ استطاعت اور صلاحیت عطا کرتی ہے کہ وہ اس عالم پر شب خون مارنے کا اہل ہو سکے، لیکن عشق صرف عالم محسوس ہی کی تسخیر تک محدود نہیں رہتا، بلکہ اس سے ماوراء لامکاں اور لازماں تک رسائی حاصل کرتا ہے۔[۲۰۸] یہی وجہ ہے کہ عشق کا تصرف کسب مادی کا محتاج نہیں ہے۔ وہ نان جویں کا حامل ہوئے بھی خیبر کشا ہوتا ہے۔ وہ ارض نشیں ہوتے ہوئے بھی چاند کے سینے کو چیر سکتا ہے۔[۲۰۹] علامہ عشق کی قوت اور تسخیر کی اہلیت ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر تیشے سے پتھر کو ریزہ ریزہ کر لیا جائے تو یہ کوئی حیرت کی بات نہیں، حیرت کی بات تو یہ ہے کہ عشق کو وہ قوت میسر ہے کہ وہ اس پتھر کے پہاڑ کو خود اٹھا لیتا ہے جس پتھر کو عقل کے تیشے نے ریزہ ریزہ کیا تھا۔[۲۱۰] عشق اس کائنات کا مرکب نہیں بلکہ راکب ہے یہی وجہ ہے کہ یہ ایام کے زیر اثر نہیں رہتا بلکہ ناقہ ایام پر سوار ہو کر شام و سحر کی قید سے نکل جاتا ہے۔[۲۱۱] عشق اس خیمہ شش جہات میں قیام پذیر نہیں رہتا بلکہ اس کائنات کی پھیلی ہوئی وسعتوں تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔[۲۱۲] عشق لامکان پر شب خون مارنے اور اسے اپنے دست تصرف میں لانے کا نام ہے۔[۲۱۳] عشق انسان کو ہر طرح کے حادثے، مشکل، چیلنج اور آزمائش سے دوچار ہونے کا حوصلہ دیتا ہے۔ عشق آنکھ بھی ہے اور آنکھ کی دیکھنے کی استطاعت بھی۔[۲۱۴] عشق صرف عقل کی طرح مکر و عیاری سے کام نہیں لیتا بلکہ قوت بازو سے اپنی منزل حاصل کرتا ہے۔[۲۱۵] عشق کی قوتوں کا یہ عالم ہے کہ اس سے پتھر پانی بن سکتے ہیں اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب عشق حقیقی ہو کیونکہ عشق حق انجام کار سراپا حق بن جاتا ہے۔[۲۱۶] عشق سلطان بھی ہے اور برہان مبین بھی۔ عشق جب سراپا سلطان اور برہان مبین ہو تو دونوں عالم اس کے زیر تصرف میں ہوتے ہیں۔[۲۱۷]

(۶) عشق کی طاقت اس کے سلطان ہونے میں ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ عشق کی طاقت کا انحصار اس کے سلطان ہونے میں ہے۔ علامہ ملت

اسلامیہ کو قوت کے حصول کے لیے سلطان عشق سے رجوع کی تعلیم دیتے ہیں۔ اگر ہم عشق کے سلطان ہونے کو اپنی ذات کا حصہ بنالیں تو بر سرِ فاران عشق جلوہ گر ہو سکتے ہیں۔[۲۱۸] چونکہ عشق کی قوت اس کے سلطان ہونے میں ہے لہٰذا عشق کی ماہیت اور نوعیت، مادیت سے اور مادی اساس سے ماوراء ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ عشق، سال و ماہ، آج کل، ماضی؛ حال اور مستقبل اور نزد و دور جیسی قیود سے آزاد ہے۔ عشق کے سامنے پہاڑ تنکے کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ ایک ایسا دریا ہے جس میں قلب انسانی مچھلی کی طرح محوِ سفر رہتا ہے۔ لیکن چونکہ عشق ایک لافانی اور لطیف حقیقت ہے سو اس کی قوت اور طاقت کا انحصار مادی اساس پر نہیں ہے اور نہ ہی اس کی قوت کا انحصار ہماری جسمانی طاقت پر ہے۔ عشق خاک بھی ہے اور اس خاک پر مشتمل چمکنے دمکنے والا ستارہ بھی۔ عشق کا ضابطہ کار انسانی عقل و دانش کے ضابطوں سے ماوراء ہے۔ یہی سلطان بھی ہے اور برہان مبین بھی۔ سلطان اور برہان مبین ہوتے ہوئے یہ اپنی دنیا کا خود خلاق ہے۔[۲۱۹]

۵۔ عشق رسولؐ کی مرکزیت

(ا) دین کی اساس اور بنیادی روح عشق ہے

علامہ فرماتے ہیں کہ دین کی اساس اور بنیادی روح عشق ہے۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ ہم سوز صدیقؓ اور علیؓ کے حصول کے لیے موجود جہد رہیں اور اللہ کی بارگاہ سے عشق نبی کا ایک ذرہ طلب کریں کہ یہی ہماری زندگی کی تاریک اور اندھیری رات کو روشنی میں بدل سکتا ہے۔[۲۲۰] جب تک زندگی میں آداب عشق نہ آئیں، زندگی دین کی پختہ اساس پر استوار نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ دین کتابوں سے نہیں بلکہ ارباب عشق کی صحبت سے ہی میسر آتا ہے۔[۲۲۱] یہاں علامہ اس طرف بھی متوجہ کرتے ہیں کہ عشق اور ہوس نا کی ظاہری کیفیات کی مماثلت کے باوجود بہت متفاوت اور مختلف حقیقتیں ہیں۔ ہوس کا مظہر پرویز اور عشق کا مظہر فرہاد ہے۔[۲۲۲] زندگی میں اگر عشق نہ ہو تو شرع و دین صرف تصورات و خیالات رہ جاتے ہیں اور ان کی روح زندگی میں جاری و ساری نہیں ہو سکتی۔[۲۲۳] حقیقت تو یہ ہے کہ مومن کا وجود عشق سے ہے اور عشق کا ظہور مومن سے ہے کیونکہ عشق ایک ایسی کیفیت ہے جو بندہ مومن کے واسطے سے ہی ظہور پذیر اور کارفرما ہو سکتی ہے۔ جب بندۂ مومن عشق سے سرفراز اور بہرہ ور ہو تو اس کے لیے ہر ناممکن ممکن ہو جاتا ہے۔[۲۲۴]

(۲) عشق کا سرچشمہ حضورؐ کی ذات اقدس ہے

اقبال کی فکر میں عشق کے مرکزی اور محوری مقام کا یہ عالم ہے کہ وہ انسانی شخصیت اور پورے معاشرہ کو سراپا عشق دیکھنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہی معراج انسانیت بھی ہے، تسخیر کائنات کا ذریعہ اور قرب خداوند کے حصول کا وسیلہ بھی۔ لیکن عشق کے ان تمام خصائص، محاسن اور اوصاف کا ذکر کرنے کے بعد وہ اس تصور کو محض ایک تصور نہیں رہنے دیتے بلکہ اس امر کی وضاحت بھی کرتے ہیں کہ وہ محبوب کون ہے جسے بندۂ مومن اپنے عشق کو مرکز بنا کر اس جذبے کو نقطۂ کمال تک پہنچائے۔ اقبال کے نزدیک عشق کا سرچشمہ اور مرکز و محور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذات مبارکہ ہے۔ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذات مبارکہ سے محبت اور تعلق کو دہر میں اجالے کا سبب اور ہر پست کو بالا کرنے کی طاقت قرار دیتے ہیں۔[۲۲۵] فرماتے ہیں کہ اس جہان کا وجود عشق سے ہے اور عشق کی نشو و نما حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی سینۂ مبارک سے ہوتی ہے۔ اس کا سرور بارگاہ نبوت ہی کی عطا ہے۔[۲۲۶] حضور ہی خاصہ خاصان عشق ہیں اور آپ ہی دیوان عشق کا سر مطلع ہیں۔[۲۲۷] عشق حقیقی کا جذبہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی صحبت سے پرورش پا سکتا ہے۔ یہ وہ صدا ہے جو آپ کی خاموش اداؤں سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔[۲۲۸] علم کا مقام انسانی فکر ہے لیکن عشق کا مقام قلب مصطفیٰ ہے، جو قلب لاینام ہے۔[۲۲۹] جب عشق مصطفیٰ کا سروسامان انسان کو میسر آجائے تو بحر و بر سب اس کے دست تصرف میں ہوتے ہیں۔[۲۳۰] علامہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذات مبارکہ سے محبت کے باعث انسانی زندگی نو بنو کیفیات سے آشنا ہوتی ہے اور ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی تقلید اور آپ کی پیروی عشق ہی کا دوسرا نام ہے۔[۲۳۱] آپ نے ہی عقل کو صاحب اسرار بنایا اور پھر عشق کو پرتاثیر کر دیا۔ ملت اسلامیہ کی وحدت و جمعیت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذات مبارکہ سے عشق میں ہے۔[۲۳۲] یہ ایسے ہی ہے جس طرح انسان کے بدن میں خون رواں دواں ہوتا ہے اور یہ اس کے لیے باعث حیات ہے۔ بعینہٖ ملت کے وجود میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے عشق کا جذبہ رواں دواں ہے اور اس کی قوت و حیات کی اساس ہے۔[۲۳۳] ملت کی حیات آپ کے عشق سے ہے۔ اس کائنات کی رونق اور تازگی بھی آپ کے عشق سے ہی ہے۔[۲۳۴] انسان کی روح کو آپ کے عشق کے علاوہ

کہیں آرام نہیں مل سکتا۔ آپ کا عشق ایک ایسا روشن دن جو کبھی رات کی تاریکی سے دوچار نہیں ہوسکتا۔[۲۳۵] دل کی قوت حضور کے عشق سے ہی ہے۔ آپ کے عشق سے ہی انسانی خاک معراج کی بلندیوں سے بہرہ ور ہوتی ہے۔[۲۳۶]

اقبال کے تصورِ عشق کا ایک لازمی پہلو عشق کے مقصود کا بیان ہے۔ جب اقبال اپنے قاری کو عشق کا پیغام دیتے ہیں تو ان کے تصورِ عشق کے سوتے اقبال کے مرشد مولانا روم سے جا ملتے ہیں۔ اقبال کا عشق حقیقی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک ایسی مستحکم نسبت سے عبارت ہے جس میں قلب و روح کی تمام وابستگیاں جمع ہوتی ہیں:

حق تعالیٰ پیکر ما آفرید وز رسالت در تن ما جان دمید
حرف بی صوت اندرین عالم بدیم از رسالت مصرع موزون شدیم
از رسالت در جہان تکوین ما از رسالت دین ما آئین ما
از رسالت صد ہزار ما یک است جزو ما از جزو ما لاینفک است
آں کہ شان اوست یہدی من یرید از رسالت حلقہ گرد ما کشید[۲۳۷]

اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ کا پیکر تخلیق فرمایا اور رسالت سے ہمارے اس بدن میں جان پھونکی۔ ہم اس دنیا میں حرفِ بے آواز تھے۔ رسالت نے ہمیں موزوں مصرعہ بنا دیا۔ رسالت ہی سے اس دنیا میں ہمارا وجود قائم ہے۔ رسالت سے ہی ہمارا دین اور ہمارا آئین (شریعت) ہے۔ رسالت ہی سے ہم ہزارہا ہونے کے باوجود ایک ہیں۔ اسی ہی کی بدولت ہمارا ایک جزو دوسرے کا جزو لاینفک (جدا نہ ہونے والا) ہے۔ حق تعالیٰ جن کی یہ شان ہے کہ وہ جسے چاہتے ہیں ہدایت فرماتے ہیں انہوں نے رسالت کی صورت ہمارے گرد دائرہ کھینچ دیا ہے (جو اس دائرے کے اندر آ گیا ہے وہ ہدایت یافتہ ہے)۔

حلقہ ی ملت محیط افزا ستی مرکز او وادی بطحا ستی
ما ز حکم نسبت او ملتیم اہل عالم را پیام رحمتیم
از میان بحر او خیزیم ما مثل موج از ہم نمی ریزیم ما
امتش در حرز دیوار حرم نعرہ زن مانند شیران در اجم
معنی حرفم کنی تحقیق اگر بنگری با دیدہ ی صدیق اگر
قوت قلب و جگر گردد نبیؐ از خدا محبوب تر گردد نبیؐ[۲۳۸]

ملت کا حلقہ جس کا مرکز وادی بطحا (بیت اللہ شریف) ہے۔ ہر دم وسعت پذیر ہے۔ ہم حضور کی نسبت سے ایک ملت ہیں اور دنیا والوں کے لیے رحمت کا پیغام ہیں۔ ہم رسالت کے سمندر سے اٹھے ہیں اور موج کی مانند ہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے۔ حضور کی امت دیوارِ حرم کی پناہ میں ہے اور اس طرح نعرہ زن ہے جیسے شیر جنگل میں۔ اگر تو میری بات کی تحقیق کرے اور اگر تو سیدنا صدیقؓ کی آنکھ سے دیکھے تو تجھے معلوم ہوگا کہ نبی اکرم قلب وجگر کی قوت بن جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بھی زیادہ محبوب بن جاتے ہیں۔

قلبِ مومن را کتابش قوت است　　حکمتش حبل الورید ملت است
دامنش از دست دادن، مردن است　　چون گل از بادِ خزان افسردن است
زندگی قوم از دم او یافت است　　این سحر از آفتابش تافت است
فرد از حق، ملت از وی زندہ است　　از شعاعِ مہر او تابندہ است
از رسالت ہم نوا گشتیم ما　　ہم نفس ہم مدعا گشتیم ما ۲۳۹

حضور پر نازل شدہ کتاب قلبِ مومن کے لیے قوت ہے اور آپؐ کے حکیمانہ اقوال ملت کے لیے شہ رگ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ حضور کا دامن ہاتھ سے چھوڑ دینا موت ہے یا ایسے ہے جیسے پھول بادِ خزاں سے مرجھا جائے۔ ملت نے آپ کے دم سے زندگی پائی ہے۔ ملت کی صبح آپ کے آفتاب سے روشن ہے۔ فرد اللہ تعالیٰ کے ساتھ تعلق سے قائم ہے اور ملت حضور کے ساتھ تعلق سے زندہ ہے اور آپؐ کے آفتاب کی شعاع سے چمک رہی ہے۔ رسالت ہی سے ہم، ہم نوا، ہم نفس اور ہم مدعا ہوئے ہیں۔

کثرتِ ہم مدعا وحدت شود　　پختہ چون وحدت شود ملت شود
زندہ ہر کثرت ز بندِ وحدت است　　وحدتِ مسلم ز دینِ فطرت است
دینِ فطرت از نبیؐ آموختیم　　در رہِ حق مشعلی افروختیم
این گہر از بحرِ بی پایانِ اوست　　ما کہ یک جانیم از احسانِ اوست
تا نہ این وحدت ز دستِ ما رود　　ہستی ما با ابد ہمدم شود ۲۴۰

ایک ہی مقصود رکھنے والوں کی کثرت وحدت بن جاتی ہے اور جب وحدت پختہ ہو تو وہ ملت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ہر کثرت وحدت کے بندھن سے زندہ ہے۔ مسلمانوں کی وحدت کا دار۔۔۔ر دینِ فطرت (اسلام) پر ہے۔ یہ دینِ فطرت ہم نے نبی اکرمؐ سے سیکھا ہے اور اس

کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی راہ میں مشعل روشن کی ہے۔ دینِ فطرت حضور کے بحرِ بے پایاں کا موتی ہے ہم جو یک جان ہیں تو یہ حضور کا احسان ہے۔ جب تک ہماری یہ وحدت قائم ہے ہمارا وجود ابد سے ہمکنار ہے۔

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد — بر رسولؐ ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را — او رسل را ختم و ما اقوام را
خدمت ساقی گری با ما گذاشت — داد ما را آخرین جامی کہ داشت
لا نبی بعدی ز احسان خداست — پردہ ی ناموس دین مصطفیؐ است
قوم را سرمایہ ی قوت ازو — حفظ سر وحدت ملت ازو
حق تعالیٰ نقش ہر دعوی شکست — تا ابد اسلام را شیرازہ بست
دل ز غیر اللہ مسلمان بر کند — نعرہ ی لا قوم بعدی می زند [۳۱]

اللہ تعالیٰ نے شریعت ہم پر ختم کر دی ہے جیسے رسول پاکؐ پر رسالت ختم کر دی ہے۔ محفل ایام (دنیا) کی رونق ہماری وجہ سے ہے حضورؐ آخری رسول ہیں اور ہم آخری ملت۔ اب اللہ تعالیٰ نے ساقی گری کی خدمت ہم پر چھوڑ دی ہے۔ اپنا آخری جامِ (ہدایت) ہمیں عطا فرما دیا۔ حضورؐ کے بعد کسی اور نبی کا نہ آنا اللہ تعالیٰ کا احسان ہے اس سے ناموسِ دینِ مصطفیٰ کا تحفظ ہے۔ یہی چیز ملت کے لیے سرمایۂ قوت اور وحدت ملت کے بھید کی حفاظت کرنے والی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ابد تک اسلام کی شیرازہ بندی فرما کر (ہر نئے اور پرانے دین کے) دعوائے (سربلندی) کا نقش مٹا دیا۔ مسلمان غیر اللہ سے دل اٹھا لیتا ہے "اور میرے بعد کوئی قوم نہیں" کا نعرہ لگاتا ہے۔

اقبال کا نظم و نثر پر مبنی تمام فکری سرمایہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات مبارکہ سے ایسے تعلق کے بیان پر مبنی ہے جو امتی کی ساری زندگی کو اپنی تاثیر کے احاطے میں لے لیتا ہے۔ جب اقبال عشق کی بات کرتے ہیں تو وہ اس امر کو بھی واضح کرتے ہیں کہ ان کے ہاں اس سے مراد کس سے عشق ہے؟ وہ ہستی جس سے اقبال عشق کی تعلیم دیتے ہیں وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات اقدس ہے:

ای ظہور تو شباب زندگی — جلوہ ات تعبیر خواب زندگی
ای زمین از بارگاہت ارجمند — آسمان از بوسۂ بامت بلند
شش جہت روشن ز تاب روی تو — ترک و تاجیک و عرب ہندوی تو

از تو بالا پایۂ این کائنات — فقر تو سرمایۂ این کائنات
در جہان شمع حیات افروختی — بندگان را خواجگی آموختی
بی تو از نابودمندیہا خجل — پیکران این سرای آب و گل
تا دم تو آتشے از گل گشود — تودہ ہای خاک را آدم نمود
ذرہ دامن گیر مہر و ماہ شد — یعنی از نیروی خویش آگاہ شد
تا مرا افتاد بر رویت نظر — از اب و ام گشتۂ ئی محبوب تر
عشق در من آتشی افروخت است — فرصتش بادا کہ جانم سوخت است
نالہ ئی مانند نی سامان من — آن چراغ خانۂ ویران من
از غم پنہان نگفتن مشکل است — بادہ در مینا نہفتن مشکل است
مسلم از سرّ نبیؐ بیگانہ شد — باز این بیت الحرم بتخانہ شد
از منات و لات و عزیٰ و ہبل — ہر یکی دارد بتی اندر بغل
شیخ ما از برہمن کافر تر است — زانکہ او را سومنات اندر سر است
رخت ہستی از عرب برچیدہ ئی — در خمستان عجم خوابیدہ ئی
شل ز برفاب عجم اعضای او — سرد تر از اشک او صہبای او
ہمچو کافر از اجل ترسندہ ئی — سینہ اش فارغ ز قلب زندہ ئی
نعشش از پیش طبیبان بردہ ام — در حضور مصطفیؐ آوردہ ام
مردہ بود از آب حیوان گفتمش — سرّی از اسرار قرآن گفتمش
داستانی گفتم از یاران نجد — نکہتی آوردم از بستان نجد
محفل از شمع نوا افروختم — قوم را رمز حیات آموختم [۱۳۳]

آپؐ کی تشریف آوری سے زندگی اپنے شباب کو پہنچی، آپ کا ظہور خواب زندگی کی تعبیر ہے (آپ مقصود کائنات ہیں)۔

اس زمین نے آپ کی بارگاہ کے سبب شرف پایا۔ آسمان نے آپ کی بارگاہ کے بام کو بوسہ دے کر بلند مرتبہ حاصل کیا۔

آپؐ کے چہرہ مبارک کے نور سے شش جہات روشن ہیں۔ ترک و تاجیک اور سب آپ کے غلام ہیں۔

اس کائنات کا مرتبہ آپ کی وجہ سے بلند ہوا۔ آپ کا فقر کائنات کی دولت ہے۔
آپؐ نے جہان میں زندگی کی شمع روشن کی اور غلاموں کو آقائی سکھائی۔
آپؐ کے بغیر اس سرائے آب وگل (دنیا) کے سارے پیکر اپنی کم مائیگی کے سبب شرمسار ہیں۔
جب آپؐ نے مٹی کے پیکروں کے اندر سے (عشق) کی آگ نکالی تو ان خاک کے تودوں نے آدم کی صورت اختیار کر لی۔
پھر یہ انسان جو ذرہ تھا، مہر و ماہ کا ہم پایہ ہو گیا یعنی اس نے اپنی قوتوں سے آگاہی پائی۔
جب سے میری نظر آپؐ کے چہرہ مبارک پر پڑی ہے آپؐ مجھے ماں باپ سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ (تم میں سے کوئی شخص صاحب ایمان نہیں ہو سکتا جب تک میں اس کے نزدیک اس کے والدین اولاد اور تمام انسانوں سے محبوب تر نہ ہو جاؤں)۔
آپؐ کے عشق نے میرے اندر آگ بڑھکا دی ہے۔ عشق کے اثر سے میری جان جل چکی ہے۔
بانسری کی مانند نالہ ہی میرا سامان ہے اور یہی میرے خانۂ ویران کا چراغ ہے۔
غم پنہاں کی بات نہ کرنا بہت مشکل ہے جیسے شراب کو مینا میں چھپانا مشکل ہے۔
مسلمان عشق نبیؐ سے بیگانہ ہوا اور اس وجہ سے یہ بیت الحرم (دل) دوبارہ بت خانہ بن گیا۔
ہر مسلمان لات، منات، عزیٰ اور ہبل جیسے بتوں میں سے کوئی نہ کوئی بت اپنی بغل میں رکھے ہوئے ہے۔
ہمارا شیخ برہمن سے زیادہ کافر ہے کیونکہ اس کا سومنات اس کے من میں ہے۔
اس نے عرب سے اپنی زندگی کا تعلق منقطع کر لیا ہے اور عجم کے خمستان میں جا کے سو گیا ہے۔
عجم کے برفاب سے اس کے اعضا شل ہو گئے ہیں اس کی شراب اس کے آنسوؤں سے بھی زیادہ سرد ہے۔
وہ کافروں کی طرح موت سے ڈرتا ہے اس کا سینہ قلب زندہ سے محروم ہے۔
میں نے اس کی نعش کو طبیبوں کے سامنے سے اٹھایا اور اسے جناب رسول پاکؐ کے حضور میں لے آیا۔
(میں نے عرض کیا) یہ مردہ تھا میں نے اسے آب حیات کی باتیں سنائی ہیں میں نے اسے قرآن پاک کے اسرار میں سے بعض راز بیان کیے۔
میں نے اسے یاران نجد کی داستان سنائی میں اس کے لیے نجد کے گلستان کی خوشبو لایا۔
میں نے محفل کو اپنی آواز کی شمع سے روشن کیا اور قوم کو رمز حیات سکھائی۔

اقبال کا تصورِ عشق رسولؐ صرف ایک مذہبی قضیہ یا اعتقادی معاملہ نہیں ہے بلکہ ایک تہذیبی قوت ہے۔ اقبال کی فکر کی روشنی میں احیائے ملت اسلامیہ کی جدوجہد میں جو عنصر کلیدی کردار ادا کر سکتا ہے وہ عشق رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہے۔ اقبال کی فکر کی روشنی میں فرد کی قوت تعلق باللہ میں جبکہ قوم اور ملت کی زندگی ذات نبوت کے ساتھ تعلق کے استحکام میں پنہاں ہے:

عاشق آموز و محبوبی طلب — چشم نوحی قلب ایوبی طلب
کیمیا پیدا کن از مشت گلی — بوسہ زن بر آستان کاملی
شمع خود را ہمچو رومی بر فروز — روم را در آتش تبریز سوز
ہست معشوقی نہان اندر دلت — چشم اگر داری بیا بنمایمت
عاشقان او ز خوبان خوب تر — خوشتر و زیباتر و محبوب تر
دل ز عشق او توانا می شود — خاک ہمدوش ثریا می شود
خاک نجد از فیض او چالاک شد — آمد اندر وجد و بر افلاک شد
در دل مسلم مقام مصطفیؐ است — آبروی ما ز نام مصطفیؐ است
طور موجے از غبار خانہ اش — کعبہ را بیت الحرم کاشانہ اش
کمتر از آنی ز اوقاتش ابد — کاسب افزایش از ذاتش ابد
بوریا ممنون خواب راحتش — تاج کسریٰ زیر پای امتش
در شبستان حرا خلوت گزید — قوم و آئین و حکومت آفرید
ماند شبہا چشم او محروم نوم — تا بہ تخت خسروی خوابیدہ قوم
وقت ہیجا تیغ او آہن گداز — دیدہ ی او اشکبار اندر نماز
در دعای نصرت آمین تیغ او — قاطع نسل سلاطین تیغ او
در جہان آئین نو آغاز کرد — مسند اقوام پیشین در نورد
از کلید دین در دنیا گشاد — ہمچو او بطن ام گیتی نزاد
در نگاہ او یکے بالا و پست — با غلام خویش بر یک خوان نشست ۱۲۳

عاشق سیکھو اور اپنے لیے محبوب ڈھونڈو مگر اس کے لیے چشم نوحؑ اور قلب ایوبؑ چاہیے۔

کسی کامل کے آستان پر بوسہ زن ہو کر (اس سے وابستگی اختیار کر کے) اپنی مشتِ خاک کو کیمیا بنا لے۔

اپنی شمع کو رومی کی مانند روشن کر اور روم کو تبریز کی آگ میں جلا دے (روم سے مولانا روم اور تبریز سے آپ کے مرشد شمس تبریز کی طرف اشارہ ہے)

تیرے دل کے اندر ایک محبوب نہاں ہے اگر نگاہ رکھتا ہے تو آ میں تجھے دکھاؤں۔ اس سے محبت کرنے والے محبوبوں سے زیادہ حسین، خوش وضع اور پیارے ہو جاتے ہیں۔

اس سے محبت کرنے والے محبوب تر ہو جاتے ہیں۔

آپ کے عشق سے دل قوت پاتا ہے اور خاکی انسان کا رتبہ ثریا جتنا بلند ہو جاتا ہے اور نجد کی خاک نے آپ کے فیض سے بلند رتبہ پاتا اور افلاک تک پہنچ گئی۔

حضور کا مقام مسلمان کے دل میں ہے۔ حضور کے نام سے ہماری آبرو ہے۔

طور آپ کے گھر کے غبار کی ایک موج ہے۔ آپ کا حجرہ مبارک کعبہ کے لیے بیت الحرم (حرمت والا گھر) ہے۔

ابد آپ کے اوقات کے ایک لمحہ سے بھی کم تر ہے۔ (بلکہ) ابد نے آپ کی ذات (ستودہ صفات) سے اپنی ابدیت پائی ہے۔

آپ خواب راحت کے لیے بوریا کو مسنون فرماتے۔ (دوسری طرف) آپ کی امت نے کسریٰ کا تاج پاؤں تلے روند ڈالا۔

آپ نے شبستانِ حرا میں خلوت اختیار کی اور (ایک نئی) ملت، نیا آئین اور (نئے انداز کی) حکومت وجود میں لائے۔

آپ نے کئی راتیں بے خوابی میں گزار دیں تب آپ کی امت نے تخت خسروی پر آرام پایا۔

جنگ کے دوران آپ کی تلوار لوہے کو یا سانی کاٹ کے رکھ دیتی نماز کے دوران آنجناب کی آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑیاں لگ جاتیں۔

نصرت کی دعا کے ساتھ آمین کہتے ہی آپؐ اپنی تلوار میان سے باہر نکال لیتے، (صرف دعا پر اکتفا نہ فرماتے)۔ (چنانچہ) آنجناب کی تلوار نے پادشاہت کا سلسلہ ختم کر دیا۔

آپؐ نے دنیا میں نیا آئین رائج فرمایا۔ اقوامِ قدیم ایران و روما کی (بالادستی کی) مسندیں لپیٹ دیں۔

آپؐ نے دین کی کنجی سے دنیا کا دروازہ کھولا۔ زمانے کے بطن سے آپ جیسا کوئی اور پیدا نہ ہوا۔

آپؐ کی نگاہ میں پست و بالا ایک درجہ رکھتے تھے۔ (عزت کی بنیاد صرف تقویٰ تھا)۔ (چنانچہ)

آپ اپنے غلام کے ساتھ ایک دسترخوان پر بیٹھ کر کھانا کھاتے۔

عشق رسولؐ کی جہات

اقبال کے ہاں عشق رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کئی جہات ہیں۔ جن میں سے سر فہرست درج ذیل ہیں:

۱۔ انفرادی جہت ۲۔ معاشرتی جہت

۳۔ اجتماعی اور قومی جہت ۴۔ بین الاقوامی جہت ۵۔ اخروی جہت

۱۔ عشق رسولؐ کی انفرادی جہت

اقبال کی فکر کی روشنی میں عشق رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم انفرادی سطح پر تشکیل کردار، تربیت نفس اور فکر کی تہذیب کے لیے ایک بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔

انفرادی سطح پر کردار کا وہ کمال جو ہمیں دوام اور ابدیت عطا کردے عشق رسولؐ سے ہی میسر آسکتا ہے۔ اقبال بانگ درا میں اپنی لافانی نظم 'بلالؓ' میں حضرت بلالؓ اور سکندر اعظم کی شخصیتوں کا تقابل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بقا، دوام اور کردار کی معراج صرف اور صرف عشق رسول کا فیضان ہے:

لکھا ہے ایک مغربیِ حق شناس نے — اہلِ قلم میں جس کا بہت احترام تھا
جولاں گہِ سکندرِ رومی تھا ایشیا — گردوں سے بھی بلند تر اُس کا مقام تھا
تاریخ کہہ رہی ہے کہ رومی کے سامنے — دعویٰ کیا جو پورس و دارا نے، خام تھا
دنیا کے اُس شہنشہِ انجم سپاہ کو — حیرت سے دیکھتا فلکِ نیل فام تھا
آج ایشیا میں اُس کو کوئی جانتا نہیں — تاریخ دان بھی اُسے پہچانتا نہیں
لیکن بلالؓ، وہ حبشی زادۂ حقیر — فطرت تھی جس کی نورِ نبوّت سے مُستنیر
جس کا امیں ازل سے ہُوا سینۂ بلالؓ — محکوم اُس صدا کے ہیں شاہنشہ و فقیر
ہوتا ہے جس سے اسود و احمر میں اختلاط — کرتی ہے جو غریب کو ہم پہلوئے امیر
ہے تازہ آج تک وہ نوائے جگر گداز — صدیوں سے سُن رہا ہے جسے گوشِ چرخِ پیر
اقبال! کس کے عشق کا یہ فیضِ عام ہے — رومی فنا ہُوا، حبشی کو دوام ہے [۴۴]

عشق سے انسانی شخصیت میں پیدا ہونے والے اوصاف کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اے حلقۂ درویشاں! وہ مردِ خدا کیسا ہو جس کے گریباں میں ہنگامۂ رستاخیز
جو ذکر کی گرمی سے شُعلے کی طرح روشن جو فکر کی سُرعت میں بجلی سے زیادہ تیز! [۲۳۵]

....

ضمیرِ پاک و نگاہِ بلند و مستیِ شوق نہ مال و دولتِ قاروں، نہ فکرِ افلاطوں [۲۳۶]

....

وہ شے کچھ اور ہے کہتے ہیں جانِ پاک جسے
یہ رنگ و نم، یہ لہُو، آب و ناں کی ہے بیشی [۲۳۷]

....

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دم بدم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نَم [۲۳۸]

....

دانش و دین و علم و فن بندگیِ ہوس تمام عشقِ گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی
جوہرِ زندگی ہے عشق، جوہرِ عشق ہے خودی آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز پردگیِ نیام ابھی! [۲۳۹]

۲۔ عشقِ رسولؐ کی معاشرتی جہت

ملتِ اسلامیہ کی تاریخ ایسی زریں معاشرتی روایات کی امین ہے جن کی نظیر کسی دوسرے معاشرے میں نہیں دیکھی جاتی۔ وہ معاشرتی رویہ جس نے اسلامی تہذیب کو مثبت اور اعلیٰ اخلاقی قدروں سے مالا مال کیا ہم اسے تصوف کا عنوان دے سکتے ہیں۔ اقبال کے مطابق تصوف جمالِ مصطفویؐ کے عملی اظہار اور اسلام کے اخلاقی اور معاشرتی نظام سے عبارت ہے:

جمالِ عشق و مستی نَے نوازی جلالِ عشق و مستی بے نیازی
کمالِ عشق و مستی ظرفِ حیدرؓ زوالِ عشق و مستی حرفِ رازی [۲۵۰]

....

شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود فقرِ جُنیدؒ و بایزیدؒ تیرا جمالِ بے نقاب
شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب [۲۵۱]

اپنی نظم 'مدنیت اسلام' میں فرماتے ہیں:

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں

طلوع ہے صفتِ آفتاب اس کا غروب   یگانہ اور مثالِ زمانہ گونا گوں!
نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری   نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں
حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی   یہ زندگی ہے، نہیں ہے طلسمِ افلاطوں!
عناصر اس کے ہیں رُوح القدُس کا ذوقِ جمال
عجم کا حُسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں! [۱۵۲]

۳۔ عشقِ رسولؐ کی اجتماعی اور قومی جہت

اقبال کی فکر کی روشنی میں عشقِ رسولؐ انفرادی معاملہ نہیں ہے بلکہ یہ ملت کی اجتماعی اور قومی تشکیل میں کردار ادا کرنے والا ایک موثر عنصر ہے۔ اقبال کی فکر کی روشنی میں جب عشقِ رسولؐ قوم کے اجتماعی شعور اور رویے کا حصہ بن جاتا ہے تو اس کے نتیجے میں زندگی کے بارے میں قوم کا رویہ تبدیل ہو جاتا ہے اور وہ غلامی کے بندھنوں میں قید رہنے کے بجائے ایک برتر، حکمران اور غالب قوم کا روپ اختیار کر لیتی ہے:

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی   کھلتے ہیں غلاموں پر اَسرارِ شہنشاہی [۱۵۳]

....

فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر   فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ
علم کا 'موجود' اور، فقر کا 'موجود' اور   اَشْہَدُ اَنْ لَّا اِلٰہ' اَشْہَدُ اَنْ لَّا اِلٰہ!
چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی   ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ
دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو   تیری نِگہ توڑ دے آئنۂ مہر و ماہ [۱۵۴]

....

شہادت ہے مطلوب و مقصودِ مومن   نہ مالِ غنیمت نہ کشور کشائی
خیاباں میں ہے منتظر لالہ کب سے   قبا چاہیے اس کو خونِ عرب سے [۱۵۵]

۴۔ عشقِ رسولؐ کی بین الاقوامی جہت

اقبال کی فکر کی روشنی میں ایک پرامن بین الاقوامی معاشرہ تشکیل دینے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی بنیاد جلال کے بجائے جمال پر رکھی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سے عالمی سطح پر تحمل، برداشت اور تکریم انسانیت جیسے اوصاف ہماری زندگی سے خارج ہوئے ہیں تب سے انسانیت کو

تشدد، ظلم اور جبر کا سامنا ہے۔ ملت اسلامیہ کا اپنا معاشرہ بھی اسی المیے سے دوچار ہے۔ جب سے ہماری مذہبی تعلیمات عشق کے تصور سے خالی ہوئی ہیں، یہی تعلیمات تعصب، عناد اور فرقہ واریت کی صورت میں اپنے اثرات دکھا رہی ہیں۔ جب تصوف معاشرے میں ایک زندہ اور موثر عنصر کے طور پر اپنا کردار ادا کر رہا تھا ہمارا معاشرہ امن و آشتی کی تصویر پیش کرتا تھا، یہی معاملہ عالمی سطح پر بھی ہے۔

اقبال کی فکر کی روشنی میں آج بین الاقوامی سطح پر انسانی معاشرے کو بنیادی انسانی اقدار پر استوار کرنے کی ضرورت ہے جن کا بنیادی اصول احترام آدمیت ہے۔ اس اصول کی دریافت اور اطلاق اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک اس کی بنیاد عشق پر نہ رکھی جائے اور عشق اس ہستی کے ساتھ ہو جس نے انسانیت کو ہر طرح کے تعصب اور نفرت سے بالاتر ہونے کا پیغام دیا:

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحرِ قدیم　　گزر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم
عقل عیار ہے، سَو بھیس بنا لیتی ہے　　عشق بے چارہ نہ مُلّا ہے نہ زاہد نہ حکیم!
ہے گراں سیر غمِ راحلہ و زاد سے تُو　　کوہ و دریا سے گزر سکتے ہیں مانندِ نسیم [۵۶]

اقبال مستقبل میں ملت اسلامیہ کا بین الاقوامی کردار بھی اسی تناظر میں دیکھتے ہیں کہ ہمارا ماضی ہماری شان جلالی کا ظہور تھا۔ مگر اب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے تعلق عشق استوار کر کے ملت اسلامیہ کے مستقبل میں اپنی شان جمالی کا اظہار کرنا ہوگا۔

۵۔ عشقِ رسولؐ کی اخروی جہت

یہ فکر اقبال کی جامعیت ہے کہ اقبال صرف ان مسائل ہی کو زیرِ بحث نہیں لاتے جن کا تعلق ہماری روزمرہ زندگی سے ہے بلکہ اقبال اپنے افکار میں جو ان کے شعری اور نثری سرمائے پر مشتمل ہیں، انسانی زندگی کے اس تصور کو سامنے رکھتے ہیں جو اسلام نے دیا ہے یعنی زندگی کا صرف آغاز ہے اختتام نہیں۔ اس کے پہلو اور مراحل بدل سکتے ہیں، احوال بدل سکتے ہیں، لیکن یہ خاتمے سے دوچار نہیں ہو سکتی۔ اقبال زندگی کے پہلو کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں جس کا آغاز اس مادی دنیا سے انقطاع کے بعد ہوتا ہے۔ اقبال کا بیان کردہ عشق رسولؐ ہمیں اعمال کی اس جہت سے بھی آشنا کرتا ہے جو ہمارے اعمال کو دنیا میں ہی نہیں بلکہ آخرت میں بھی موثر بناتے ہیں:

عقل و دل و نگاہ کا مُرشدِ اوّلیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بُت کدۂ تصورات

صدقِ خلیل بھی ہے عشق، صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق ۱۵۷

....

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام　　میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب
تیری نگاہِ ناز سے دونوں مراد پا گئے　　عقل غیاب و جستجو، عشق حضور و اضطراب ۱۵۸

اگر اقبال کے عشقِ رسولؐ کی اخروی جہت کو قرآن و حدیث کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اقبال کا یہ تصور صرف جذباتی وابستگی کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کی بنیاد قرآن وسنت پر استوار ہے۔ یعنی آخرت میں جو اثاثہ یا سرمایہ سب سے زیادہ موثر ثابت ہوگا وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ سے تعلق ہے۔ اخروی زندگی کے آغاز کے ساتھ ہی جب انسان کے احتساب اور جواب طلبی کے مراحل کا آغاز ہوگا اس سے کئی سوالات پوچھے جائیں گے جو ذاتِ خداوند، دین اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ سے متعلق ہوں گے۔ لیکن ان سوالات میں سے مرکزی اور کلیدی اہمیت کا حامل جو سوال ہوگا وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ کے ساتھ تعلق کے بارے میں ہوگا اور پھر اسی سوال کا درست جواب برزخ اور اس کے بعد کی زندگی میں فلاح، سرخروئی اور کامیابی کا ضامن ہوگا۔

ملی احیا میں عشقِ رسولؐ کا کردار

اقبال کا تصورِ عشقِ رسولؐ ایک تہذیبی قوت ہے اور فرد اور قوم دونوں کی زندگی اور ارتقاء و دوام کا سرچشمہ ہے:

شبی پیش خدا بگریستم زار　　مسلمانان چرا زارند و خوارند
ندا آمد، نمیدانی کہ این قوم　　دلی دارند و محبوبی ندارند ۱۵۹

رات میں اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں بہت رویا کہ مسلمان کیوں زار و خوار ہیں۔ آواز آئی: کیا تو نہیں جانتا کہ یہ قوم دل رکھتی ہے مگر محبوب نہیں رکھتی۔ (یعنی اس کا دل جذبہ عشقِ رسولؐ سے خالی ہے)۔

اقبال نے ملت کے اجتماعی وجود میں جذبہ عشقِ رسولؐ کی اثر آفرینی اور احیائی کردار کا مختلف انداز سے ذکر کیا ہے:

عجب کیا گر مہ و پرویں مرے نخچیر ہو جائیں
کہ بر فتراکِ صاحب دولتے بستم سرِ خود را ۱۶۰

....

حدِ ادراک سے باہر ہیں باتیں عشق و مستی کی
سمجھ میں اس قدر آیا کہ دل کی موت ہے، دُوری [۲۶۱]

....

جوانوں کو مری آہِ سحَر دے
پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے
خدایا! آرزو میری یہی ہے
مرا نورِ بصیرت عام کر دے [۲۶۲]

....

مَیں صُورتِ گُل دستِ صبا کا نہیں محتاج
کرتا ہے مرا جوشِ جنوں میری قبا چاک [۲۶۳]

اقبال کے ہاں فرد اور قوم کی حقیقی زندگی خیال و نظر کی یکتائی کا نام ہے:

حیات کیا ہے، خیال و نظر کی مجذوبی
خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گونا گوں [۲۶۴]

جہاں انسانی خودی ایک ایسی وحدت اور قوت میں ڈھل جاتی ہے جو موت کے تصرف سے بھی بالاتر ہوتی ہے۔ قوم کے عمل کی ابدیت و دوام عشق میں ہے اور اس مقام کے حصول کے لیے عشقِ رسول کی اہمیت یہ ہے کہ:

اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نَو، منزلِ آخر فنا
ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تُند و سبک سَیر ہے گرچہ زمانے کی رَو
عشق خود اک سَیل ہے، سَیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰ
عشق خدا کا رَسول، عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گِل تابناک
عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہِ حرم، عشق امیرِ جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات　　عشق سے نُورِ حیات، عشق سے نارِ حیات
اے حرمِ قُرطبہ! عشق سے تیرا وجود　　عشق سراپا دوام، جس میں نہیں رفت و بود ۲۶۵

....

جوہرِ زندگی ہے عشق، جوہرِ عشق ہے خودی　　آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز پردگیِ نیام ابھی! ۲۶۶

....

تیرا زمانہ، تاثیر تیری　　ناداں! نہیں یہ تاثیرِ افلاک
ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے　　جس نے سیے ہیں تقدیر کے چاک
کامل وہی ہے رندی کے فن میں　　مستی ہے جس کی بے منتِ تاک
رکھتا ہے اب تک میخانۂ شرق　　وہ مے کہ جس سے روشن ہو ادراک
اہلِ نظر ہیں یورپ سے نومید　　ان اُمتوں کے باطن نہیں پاک ۲۶۷

....

عاشقی؟ محکم شو از تقلید یار　　تا کمند تو شود یزداں شکار
اندکی اندر حرای دل نشین　　ترکِ خود کن سوی حق ہجرت گزین
محکم از حق شو سوی خود گام زن　　لات و عزای ہوس را سر شکن
لشکری پیدا کن از سلطان عشق　　جلوہ گر شو بر سر فاران عشق
تا خدای کعبہ بنوازد ترا　　شرح "انی جاعل" سازد ترا ۲۶۸

اگر تو عاشق ہے تو محبوب کی تقلید سے اپنے عشق کو محکم کر تا کہ تو اللہ تعالیٰ کو اپنی محبت کی کمند میں لا سکے۔ (ان سے کہیں! اگر تم اللہ تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو۔ اللہ تعالیٰ تم سے محبت کرے گا)۔

تھوڑی دیر کے لیے اپنے دل کے غارِ حرا میں خلوت اختیار کر، اپنے آپ کو چھوڑ اور اللہ تعالیٰ کی طرف ہجرت کر۔

پھر اللہ تعالیٰ کی محبت سے محکم ہو کر اپنی طرف واپس آ اور ہوس کے بتوں (لات و عزیٰ) کا سر توڑ دے۔

عشق کی قوت سے لشکر تیار کر اور عشق کے فاران کی چوٹی پر جلوہ گر ہو۔

تا کہ ربِ کعبہ تجھے اپنی تجلی سے نواز دے اور خلافتِ الٰہی کے بلند مرتبہ پر فائز کرے۔

اقبال کے ہاں خیال و نظر کی مجذوبی اور عمل و فکر کی یکتائی ملت کے احیاء کے لیے بنیادی

عنصر ہے۔ یہ مجذوبی اور یکتائی جذبہ عشق رسولؐ سے حاصل ہو سکتی ہے۔ جذبہ عشق رسولؐ مرد مومن کو افقی و عمودی دونوں جہات میں راہ کمال پر گامزن کرے گا۔ عمودی جہت میں یہ تعلق باللہ اور عشق حق سے سرشار کرے گا اور عمودی جہت میں اجتماعی خودی کی تشکیل، زندگی میں مقصدیت سے وابستگی اور اس کے حصول کے لیے سراپا عمل بننے کی اہلیت دے گا۔ اگر ملت عشق کے جذبے سے محروم ہو تو اس کے افکار، اعمال اور جملہ ملی، تہذیبی اور ثقافتی پہلو اپنی روح کھو بیٹھیں گے۔

اقبال فرماتے ہیں:

تمدّن، تصوّف، شریعت، کلام — بُتانِ عجم کے پُجاری تمام!
حقیقت خرافات میں کھو گئی — یہ اُمت روایات میں کھو گئی
لُبھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب — مگر لذّتِ شوق سے بے نصیب!
بیاں اس کا منطق سے سُلجھا ہُوا — لُغت کے بکھیڑوں میں اُلجھا ہُوا
وہ صُوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد — محبت میں یکتا، حمیّت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا — یہ سالک مقامات میں کھو گیا
بُجھی عشق کی آگ، اندھیر ہے — مسلماں نہیں، راکھ کا ڈھیر ہے [۲۶۹]

....

مرا دل، مری رزم گاہِ حیات — گمانوں کے لشکر، یقیں کا ثبات
یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر — اسی سے فقیری میں ہُوں مَیں امیر
مرے قافلے میں لُٹا دے اسے — لُٹا دے، ٹھکانے لگا دے اسے! [۲۷۰]

....

دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملّت — ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا
دنیا کو ہے پھر معرکۂ رُوح و بدن پیش — تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو اُبھارا
اللہ کو پامردیِ مومن پہ بھروسا — ابلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا
تقدیرِ اُمم کیا ہے، کوئی کہہ نہیں سکتا — مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارا
اخلاصِ عمل مانگ نیاگانِ کُہن سے — 'شاہاں چہ عجب گر بنوازند گدا را!' [۲۷۱]

حوالہ جات وحواشی

۱- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۱۸۔
۲- ایضاً، ص ۶۲۳۔
۳- محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیۃ، ج ۲، ص ۱۰۸، ۱۰۹۔
۴- البقرۃ، ۲: ۱۳۸۔
۵- زندگی را شرع و آئین است عشق
اصل تہذیب است دین ، دین است عشق
کلیات اقبال فارسی، ص ۷۰۰

۶- عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
کلیات اقبال اردو، ص ۳۶۸

۷- بجھی عشق کی آگ، اندھیر ہے
کلیات اقبال اردو، ص ۴۵۲

۸- جوہر زندگی ہے عشق، جوہر عشق ہے خودی
کلیات اقبال اردو، ص ۴۳۷

۹- روح خورشید ہے، خونِ رگِ مہتاب ہے
کلیات اقبال اردو، ص ۱۳۳

۱۰- صبح ازل جو حسن ہوا دلستاں
آوازِ 'کُن' ہوئی تپش آموز جانِ عشق
کلیات اقبال اردو، ص ۷۶

۱۱- عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دم بہ دم
کلیات اقبال اردو، ص ۳۶۸

۱۲- عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات
کلیات اقبال اردو، ص ۴۲۱

۱۳- عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گِل تابناک

کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۲۱

۱۴- در جہان ہم صلح و ہم پیکار عشق
آب حیوان تیغ جوہر دار عشق

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۸

۱۵- ہبرگ لالہ رنگ آمیزی عشق
بجان ما بلا انگیزی عشق

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۹۶

۱۶- عشق مانند متاعی است بہ بازار حیات
گاہ ارزان بفروشند و گران نیز کنند

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۶۳

۱۷- عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات

کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۴۳

۱۸- عشق نے کر دیا تجھے ذوقِ تپش سے آشنا

کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۹

۱۹- نگاہِ عشق دلِ زندہ کی تلاش میں ہے

کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۷۲

۲۰- در دو عالم ہر کجا آثار عشق
ابن آدم سری از اسرار عشق

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۵۶

۲۱- عشق شاطر، ما بدستش مہرہ ایم
پیش بنگر در سواد زہرہ ایم

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۷۶

۲۲- ستارے عشق کے تیری کشش سے ہیں قائم

کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۴۲

۲۳- عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات

کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۴۳

۲۴- عقلی کہ جہان سوزد یک جلوہ بیباکش
از عشق بیاموزد آئین جہانتابی

کلیاتِ اقبال فارسی، ص۳۰۳

۲۵- غربیان را زیرکی سازِ حیات
شرقیان را عشق رازِ کائنات

کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۵۳

۲۶- عشق آئینِ حیاتِ عالم است
امتزاجِ سالماتِ عالم است

کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۴۰

۲۷- عشق مور و مرغ و آدم را بس است
"عشق تنہا ہر دو عالم را بس است"

کلیاتِ اقبال فارسی، ص۵۸۷

۲۸- زانکہ ملت را حیات از عشق اوست
برگ و ساز کائنات از عشق اوست

کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۹۱

۲۹- جہاں از عشق و عشق از سینۂ تست
سرورش از مئ دیرینۂ تست

کلیاتِ اقبال فارسی، ص۹۳۶

۳۰- کبھی عریان و بے تیغ و سناں عشق
کبھی تنہائی کوہ و دمن عشق
کبھی مولا علی خیبر شکن عشق
کبھی آوارہ و بے خانماں عشق

کلیاتِ اقبال اردو، ص۴۱۴

۳۱- عشق در خلوت کلیم اللّٰہی است
چون بجلوت می خرامد شاہی است

کلیاتِ اقبال فارسی، ص۹۳۸

۳۲- عشق فقیہِ حرم عشق امیرِ جنود

کلیاتِ اقبال اردو، ص۴۲۱

۳۳- صدقِ خلیل بھی ہے عشق، صبرِ حسین بھی ہے عشق

کلیاتِ اقبال اردو، ص۴۳۹

۳۴- عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام

کلیات اقبال اردو، ص ۴۲۱

۳۵- عشق دمِ جبرئیل عشق دلِ مصطفیٰ

کلیات اقبال اردو، ص ۴۲۱

۳۶- عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام

کلیات اقبال اردو، ص ۴۲۱

۳۷- عشق ہے ابن السبیل، اس کے ہزاروں مقام

کلیات اقبال اردو، ص ۴۲۱

۳۸- عشق ہم خاکستر و ہم اخگر است
کار او از دین و دانش برتر است

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۱۰

۳۹- عشق ہم خاکستر و ہم اخگر است
کار او از دین و دانش برتر است

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۱۰

۴۰- عشق کی ابتدا عجب، عشق کی انتہا عجب

کلیات اقبال اردو، ص ۴۳۲

۴۱- عشق پہ بجلی حلال، عشق پہ حاصل حرام

کلیات اقبال اردو، ص ۵۳۳

۴۲- جلالِ عشق و مستی بے نیازی

کلیات اقبال اردو، ص ۴۰۸

۴۳- عشق کے ہیں معجزات سلطنت و فقر و دیں

کلیات اقبال اردو، ص ۵۳۳

۴۴- می نماند عشق سال و ماہ را
دیر و زود و نزد و دور راہ را

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۱۰

۴۵- عشق کس را کی بخلوت می برد
او ز چشم خویش غیرت می برد

کلیات اقبال فارسی، ص ۷۷۷

۴۶- بہر دل عشق رنگ تازہ بر کرد
گہی با سنگ گہ با شیشہ سر کرد

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۴۸

۴۷- گمان مبر کہ نصیب تو نیست جلوہ دوست
درون سینہ ہنوز آرزوی تو خام است

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۵۸

۴۸- عقل سفاک است و او سفاک تر
پاک تر چالاک تر بیباک تر
عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگان باز میدان عمل
عشق صید از زور بازو افگند
عقل مکار است و دامی میزند
عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقین لاینفک است
آن کند تعمیر تا ویران کند
این کند ویران کہ آبادان کند
عقل چون باد است ارزان در جہان
عشق کمیاب و بہای او گران
عقل محکم از اساس چون و چند
عشق عریان از لباس چون و چند
عقل می گوید کہ خود را پیش کن
عشق گوید امتحان خویش کن
عقل با غیر آشنا از اکتساب
عشق از فضل است و با خود در حساب
عقل گوید شاد شو آباد شو
عشق گوید بندہ شو آزاد شو
عشق را آرام جان حریت است
ناقہ اش را ساربان حریت است

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۰۹

۴۹- عقل است چراغ تو در راہگذاری نہ
عشق است ایاغ تو با بندہ محرم زن

کلیات اقبال فارسی، ص ۴۶۷

۵۰- عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب!

کلیات اقبال اردو، ص ۵۳۳

۵۱- علم مقامِ صفات عشق تماشائے ذات

کلیات اقبال اردو، ص ۵۳۳

۵۲- عشق تمام مصطفیٰ، عقل تمام بولہب

کلیات اقبال اردو، ص ۴۳۱

۵۳- عقل غیاب و جستجو عشق حضور و اضطراب

کلیات اقبال اردو، ص ۴۳۱

۵۴- عشق نے مجھ سے کہا علم ہے تخمین و ظن

کلیات اقبال اردو، ص ۵۳۲

۵۵- علم ہے ابن الکتاب عشق ہے ام الکتاب!

کلیات اقبال اردو، ص ۵۳۳

۵۶- علم ہے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب!

کلیات اقبال اردو، ص ۵۳۳

۵۷- برق را این به جگر میزند آن رام کند
عشق از عقل فسون پیشہ جگردار تر است

کلیات اقبال اردو، ص ۳۵۷

۵۸- بگذر از عقل و در آویز بموج یم عشق
کہ در آن جوی تنک مایہ گہر پیدا نیست

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۳۰

۵۹- زمان زمان شکند آنچہ می تراشد عقل
بیا کہ عشق مسلمان و عقل زناری است

کلیات اقبال فارسی، ص ۴۶۸

۶۰- ہر دو بمنزلی روان ہر دو امیر کاروان
عقل بحیلہ می برد، عشق برد کشان کشان

کلیات اقبال فارسی، ص ۴۱۲

۶۱- عقل ورق ورق بگشت عشق بہ نکتہ ای رسید
طایر زیرکے برد دانہ زیر دام را

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۴۷

۶۲- گرچہ متاعِ عشق را عقل بہای کم نہد
من ندہم بہ تختِ جم آہِ جگر گداز را

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۱۹

۶۳- عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اوّلیں ہے عشق

کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۳۹

۶۴- عقل تو حاصلِ حیات، عشق تو سرّ کائنات
پیکرِ خاک خوش بیا، این سوی عالمِ جہات

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۱۵

۶۵- من بندہ آزادم عشق است امامِ من
عشق است امامِ من عقل است غلامِ من

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۳۱

۶۶- جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۸۵

۶۷- عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیر تری

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۳۷

۶۸- جملہ عالم ساجد و مسجودِ عشق
سومنات عقل را محمودِ عشق

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۹

۶۹- عشق سراپا یقیں، اور یقیں فتحِ باب!

کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۳۳

۷۰- عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقین لاینفک است

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۰۹

۷۱- مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ

کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۲۰

۷۲- بازو ہے قوی جس کا، وہ عشق ید اللّٰہی

کلیاتِ اقبال اردو، ص ۶۸۶

۷۳- بندہ عشق از خدا گیرد طریق

می شود بر کافر و مومن شفیق

کلیات اقبال فارسی، ص ۷۹۳

۷۴- دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر

کلیات اقبال اردو، ص ۴۷۷

۷۵- قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے

کلیات اقبال اردو، ص ۲۳۶

۷۶- اذاں ازل سے ترے عشق کا ترانہ بنی

کلیات اقبال اردو، ص ۱۰۷

۷۷- باز یاب این نکتہ را ای نکتہ رس
عشق مردان ضبط احوال است و بس

کلیات اقبال فارسی، ص ۸۷۳

۷۸- اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی

کلیات اقبال اردو، ص ۳۷۰

۷۹- خرد اندر سرم بتخانہ ئی ریخت
خلیل عشق دیرم را حرم کرد

کلیات اقبال فارسی، ص ۲۰۹

۸۰- عشق ہو جس کا جسور، فقر ہو جس کا غیور

کلیات اقبال اردو، ص ۵۶۵

۸۱- عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ

کلیات اقبال اردو، ص ۴۲۴

۸۲- بے جرأتِ رندانہ ہر عشق ہے روباہی

کلیات اقبال اردو، ص ۶۸۶

۸۳- عشق و رقت آید از نانِ حلال

کلیات اقبال فارسی، ص ۴۷۱

۸۴- عشق را از شغل لا آگاہ کن
آشنای رمز الا اللہ کن

کلیات اقبال فارسی، ص ۷۶

۸۵- عشق را از تیغ و خنجر باک نیست
اصل عشق از آب و باد و خاک نیست

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۸

۸۶- دین سراپا سوختن اندر طلب
انتہایش عشق و آغازش ادب

کلیات اقبال فارسی، ص ۷۹۳

۸۷- زندگی صید افگن و دام آرزو
حسن را از عشق پیغام آرزو

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۴

۸۸- کلیات اقبال اردو، ص ۱۴۱

۸۹- علم از تحقیق لذت می برد
عشق از تخلیق لذت می برد

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۵۸

۹۰- ہر دو را در کار ہا آمیخت عشق
عالمی در عالمی انگیخت عشق

کلیات اقبال فارسی، ص ۵۸۷

۹۱- تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ
عشق کاری است کہ بی آہ و فغان نیز کنند

کلیات اقبال فارسی، ص ۴۶۳

۹۲- حشر ملا شق قبر و بانگ صور
عشق شور انگیز خود صبح نشور

کلیات اقبال فارسی، ص ۷۰۸

۹۳- عشق از فریاد ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد
ورنہ این بزم خموشان ہیچ غوغائی نداشت

کلیات اقبال فارسی، ص ۵۲۸

۹۴- عشق است کہ در جانت ہر کیفیت انگیزد
از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۰۳

۹۵- عشق از سوز دل ما زندہ است
از شرار لا الہ تابندہ است

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۲۰

۹۶- عشق از سوز دل ما زندہ است
از شرار لاالہ تابندہ است

کلیات اقبال فارسی، ص۱۲۰

۹۷- عشق انداز تپیدن ز دل ما آموخت
شرر ماست کہ برجست و بہ پروانہ رسید

کلیات اقبال فارسی، ص۴۸۲

۹۸- عشق تا طرح فغان در سینہ ریخت
آتش او از دلم آئینہ ریخت

کلیات اقبال فارسی، ص۸۲

۹۹- عشق از تو دلم ربود ناگاہ
از کار گرہ کشود ناگاہ

کلیات اقبال فارسی، ص۲۹۲

۱۰۰- لب فروبند از فغان در ساز با درد فراق
عشق تا آہی کشد از جذب خویش آگاہ نیست

کلیات اقبال فارسی، ص۴۷۹

۱۰۱- عشق با نان جوین خیبر گشاد
عشق در اندام مہ چاکی نہاد

کلیات اقبال فارسی، ص۶۱۰

۱۰۲- عشق در من آتشی افروخت است
فرصتش بادا کہ جانم سوخت است

کلیات اقبال فارسی، ص۱۶۶

۱۰۳- عشق را آتش زن اندیشہ کن
روبہ حق باش و شیری پیشہ کن

کلیات اقبال فارسی، ص۹۹

۱۰۴- عشق را داغی مثال لالہ بس
در گریبانش گل یک نالہ بس

کلیات اقبال فارسی، ص۸۳

۱۰۵- عشق را نازم کہ بودش را غم نابود نی
کفر او زنار دار حاضر و موجود نی

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۰۲

۱۰۶- یا مرا یک ہمدم دیرینہ دہ
عشق عالم سوز را آئینہ دہ

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۸

۱۰۷- عشق غم نو خرید
خیز کہ در باغ و راغ قافلہ گل رسید

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۶۲

۱۰۸- عشق من از زندگی دارد سراغ
عقل از صہبای من روشن ایاغ

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۸۲

۱۰۹- نشناخت مقام خویش افتاد بدام خویش
عشقی کہ نمودی خواست از شورش یارب ہا

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۰۹

۱۱۰- غم و عشق و لذت او اثر دو گونہ دارد
گہے سوز و دردمندی گہے مستی و خرابی

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۳۳

۱۱۱- فطرتش از سوز عشق آزاد ماند
در جہان جستجو ناشاد ماند

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۹

۱۱۲- فطرت او آتش اندوزد ز عشق
عالم افروزی بیاموزد ز عشق

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۸

۱۱۳- عشق را سرمایہ ساز از گرمی فریاد من
شعلہ بیباک گردان خاک سینای مرا

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۵۴

۱۱۴- اگر نہ بوالہوسی با تو نکتہ ئی گویم
کہ عشق پختہ تر از نالہ ہای بی اثر است

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۱۷

۱۱۵- عشق را در خون تپیدن آبروست

ارہ و چوب و رسن عیدین اوست

کلیات اقبال فارسی، ص ۹۳۸

۱۱۶- نہان اندر دو حرفی سرّ کار است
مقام عشق منبر نیست، دار است

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۲۲

۱۱۷- عشق اگر فرمان دہد از جان شیرین ہم گذر
عشق محبوب است و مقصود است و جان مقصود نی

کلیات اقبال فارسی، ص ۵۰۲

۱۱۸- عشق از لذّت دیدار سراپا نظر است
حسن مشتاق نمود است و عیان خواہد بود

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۶۳

۱۱۹- عشق جان را لذّت دیدار داد
با زبانم جرات گفتار داد

کلیات اقبال فارسی، ص ۷۷۸

۱۲۰- عشق در جان چون بچشم اندر نظر
ہم درون خانہ ہم بیرون در

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۱۰

۱۲۱- علم ترسان از جلال کائنات
عشق غرق اندر جمال کائنات

کلیات اقبال فارسی، ص ۷۰۸

۱۲۲- زندگی ای زندہ دل دانی کہ چیست
عشق یک بین در تماشای دوئی است

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۵۷

۱۲۳- از نگاہ عشق خارا شق شود
عشق حق آخر سراپا حق شود

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۸

۱۲۴- عقل ہم عشق است و از ذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن این بیچارہ را آن جرات رندانہ نیست

کلیات اقبال فارسی، ص ۴۱۸

۱۲۵- عشق افلاطون علت ہای عقل
بہ شود از نشترش سودای عقل

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۹

۱۲۶- آن شنیدستی کہ ہنگام نبرد
عشق با عقل ہوس پرور چہ کرد

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۱۰

۱۲۷- خیز و نقش عالم دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیز دہ

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۵۳

۱۲۸- عشق صیقل می زند فرہنگ را
جوہر آئینہ بخشد سنگ را

کلیات اقبال فارسی، ص ۵۸۶

۱۲۹- عشق شور انگیز را ہر جادہ در کوی تو برد
بر تلاش خود چہ مینازد کہ رہ سوی تو برد

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۹۷

۱۳۰- عشق چون با زیرکی ھمبر شود
نقشبند عالم دیگر شود

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۵۰

۱۳۱- ز عشق درس عمل گیر و ہر چہ خواہی کن
کہ عشق جوہر ہوش است و جان فرہنگ است

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۲۱

۱۳۲- علم بی عشق است از طاغوتیان
علم با عشق است از لاہوتیان

کلیات اقبال فارسی، ص ۲۶۳

۱۳۳- زیرکی از عشق گردد حق شناس
کار عشق از زیرکی محکم اساس

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۵۳

۱۳۴- ز رمز زندگے بیگانہ تر باد
کسی کو عشق را گوید جنون است

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۹۵

۱۳۵- عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگان باز میدان عمل

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۹

۱۳۶- راہرو کو داند اسرار سفر
ترسد از منزل ز رہزن بیشتر
عشق در ہجر و وصال آسودہ نیست
بی جمال لایزال آسودہ نیست
ابتدا پیش بتان افتادگی
انتہا از دلبران آزادگی
عشق بی پروا و ہر دم در رحیل
در مکان و لامکان ابن السبیل
کیش ما مانند موج تیز گام
اختیار جادہ و ترک مقام
شیوہ ہا داری مثال روزگار
یک نوای خوش دریغ از ما مدار

کلیات اقبال فارسی، ص ۷۷۵

۱۳۷- دوش بہ راہبر زند، راہ یگانہ طی کند
می ندہد بدست کس عشق زمام خویش را

کلیات اقبال فارسی، ص ۴۰۳

۱۳۸- عقل می گوید کہ خود را پیش کن
عشق گوید امتحان خویش کن

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۹

۱۳۹- عشق در ہجر و وصال آسودہ نیست
بی جمال لایزال آسودہ نیست

کلیات اقبال فارسی، ص ۷۷۵

۱۴۰- عقل گوید شاد شو آباد شو
عشق گوید بندہ شو آزاد شو

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۹

۱۴۱- کیفیت ہا خیزد از صہبای عشق
ہست ہم تقلید از اسمای عشق

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۱

۱۴۲- عشق در جان چون بچشم اندر نظر
ہم درون خانہ ہم بیرون در

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۱۰

۱۴۳- عشق در جان و نسب در پیکر است
رشتۂ عشق از نسب محکم تر است

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۹۳

۱۴۴- عقل چون باد است ارزان در جہان
عشق کمیاب و بہای او گران

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۹

۱۴۵- عشق بلند بال ہے رسم و رہِ نیاز سے

کلیات اقبال اردو، ص ۱۳۹

۱۴۶- حدِ ادراک سے باہر ہیں باتیں عشق و مستی کی

کلیات اقبال اردو، ص ۳۸۸

۱۴۷- اگرچہ عقل فسون پیشہ لشکری انگیخت
تو دل گرفتہ نباشی کہ عشق تنہا نیست

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۲۹

۱۴۸- تو خود وقتِ قیام خویش دریاب
نمازِ عشق و مستی را اذاں نیست

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۲۵

۱۴۹- شیوۂ عشق ہے آزادی و دہر آشوبی

کلیات اقبال اردو، ص ۳۱۱

۱۵۰- عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی

کلیات اقبال اردو، ص ۳۱۰

۱۵۱- عقل محکم از اساس چون و چند
عشق عریان از لباس چون و چند

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۹

۱۵۲- عشق را از تیغ و خنجر باک نیست
اصل عشق از آب و باد و خاک نیست

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۸

۱۵۳- یم عشق کشتی من یم عشق ساحل من
نہ غم سفینہ دارم نہ سر کرانہ دارم

کلیات اقبال فارسی، ص ۴۱۳

۱۵۴- عشق ہم خاکستر و ہم اخگر است
کار او از دین و دانش برتر است

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۱۰

۱۵۵- عشق مکان و مکیں عشق زمان و زمیں

کلیات اقبال اردو، ص ۵۳۳

۱۵۶- در دو عالم ہر کجا آثار عشق
ابن آدم سری از اسرار عشق

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۵۶

۱۵۷- در بود و نبود من اندیشہ گمانہا داشت
از عشق ہویدا شد این نکتہ کہ ہستم من

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۲۲

۱۵۸- عشق اندر جستجو افتاد آدم حاصل است
جلوہ او آشکار از پردہ آب و گل است

کلیات اقبال فارسی، ص ۵۰۰

۱۵۹- عشق رازی بود بر صحرا نہاد
تو ندانی جان چہ مشتاقانہ داد

کلیات اقبال فارسی، ص ۷۶۰

۱۶۰- عشق سوہان زد مرا ، آدم شدم
عالم کیف و کم عالم شدم

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰

۱۶۱- داند آن کو نیکبخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۷۷

۱۶۲- گفتہ ئی پیغمبری دردِ سر است
عشق چون کامل شود آدم گر است

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۳۹

۱۶۳- ہر کسی از رمز عشق آگاہ نیست
ہر کسی شایان این درگاہ نیست

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۷۷

۱۶۴- نوای عشق را ساز است آدم
کشاید راز و خود رازست آدم

کلیات اقبال فارسی، ص ۱۹۸

۱۶۵- سرّ عشق از عالم ارحام نیست
او ز سام و حام و روم و شام نیست

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۵۶

۱۶۶- ای ندانی عشق و مستی از کجاست؟
این شعاع آفتاب مصطفیٰ است

کلیات اقبال فارسی، ص ۸۶۳

۱۶۷- مردہ، لادینی افکار سے افرنگ میں عشق

کلیات اقبال اردو، ص ۵۹۵

۱۶۸- عشق پہ اعمال کی بنیاد رکھ

کلیات اقبال اردو، ص ۳۱۴

۱۶۹- عقلِ انسانی ہے فانی، زندۂ جاوید عشق
ہے ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق

کلیات اقبال اردو، ص ۱۸۳

۱۷۰- اے حرم قرطبہ! عشق سے تیرا وجود

کلیات اقبال اردو، ص ۴۳۱

۱۷۱- عشق سراپا دوام، جس میں نہیں رفت و بود

کلیات اقبال اردو، ص ۴۳۱

۱۷۲- عشق کچھ محبوب کے مرنے سے مر جاتا نہیں

کلیات اقبال اردو، ص ۱۸۳

۱۷۳- ہے بقائے عشق سے پیدا بقا محبوب کی

کلیات اقبال اردو، ص۱۸۳

۱۷۴- کہ عشق موت سے کرتا ہے امتحانِ ثبات

کلیات اقبال اردو، ص۴۲۵

۱۷۵- عشق سوزِ زندگی ہے، تا ابد پائندہ ہے

کلیات اقبال اردو، ص۱۸۳

۱۷۶- آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق

کلیات اقبال اردو، ص۳۶۸

۱۷۷- عشق سے ہے پائدار تیری خودی کا وجود

کلیات اقبال اردو، ص۴۲۳

۱۷۸- بتایا عشق نے دریائے ناپیدا کراں مجھ کو

کلیات اقبال اردو، ص۳۵۰

۱۷۹- عشق ہے مرگِ با شرف، مرگِ حیات بے شرف

کلیات اقبال اردو، ص۳۷۳

۱۸۰- روح را جز عشق او آرام نیست
عشق او روزیست کو را شام نیست

کلیات اقبال فارسی، ص۱۹۱

۱۸۱- حسن می گفت کہ شامی نپذیرد سحرم
عشق می گفت تب و تاب دوامی دارم

کلیات اقبال فارسی، ص۳۳۴

۱۸۲- عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام

کلیات اقبال اردو، ص۴۲۰

۱۸۳- عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا

کلیات اقبال اردو، ص۴۲۰

۱۸۴- عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام

کلیات اقبال اردو، ص۳۵۵

۱۸۵- کوہ پیشِ عشق چون کاہی بود
دل سریع السیر چون ماہی بود

کلیات اقبال فارسی، ص۶۱۰

۱۸۶- عشق را نازم کہ بودش را غم نابود نی

کفر او زنار دار حاضر و موجود نی
کلیات اقبال فارسی، ص ۵۰۲

۱۸۷- ہر دو را در کار ہا آمیخت عشق
عالمی در عالمی انگیخت عشق
کلیات اقبال فارسی، ص ۵۸۷

۱۸۸- عشق ازین گنبد در بستہ برون تاختن است
شیشہ ماہ ز طاق فلک انداختن است
کلیات اقبال فارسی، ص ۴۹۱

۱۸۹- بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
کلیات اقبال اردو، ص ۳۱۰

۱۹۰- عشق کی لذت مگر خطروں کی جاں کاہی میں ہے
کلیات اقبال اردو، ص ۱۸۹

۱۹۱- عشق با دشوار ورزیدن خوشست
چون خلیل از شعلہ گل چیدن خوشست
کلیات اقبال فارسی، ص ۴۹

۱۹۲- ہوش کا دارو ہے گویا مستیِ تسنیم عشق
توڑ دیتا ہے بت ہستی کو ابراہیم عشق
کلیات اقبال اردو، ص ۱۴۰

۱۹۳- عشق سیتا ہے انھیں بے سوزن و تار رفو
کلیات اقبال اردو، ص ۳۰۷

۱۹۴- چارہ این است کہ از عشق گشادی طلبیم
پیش او سجدہ گذاریم و مرادی طلبیم
کلیات اقبال فارسی، ص ۳۵۸

۱۹۵- مومن از عشق است و عشق از مومنست
عشق را ناممکن ما ممکن است
کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۹

۱۹۶- بجھی عشق کی آگ، اندھیر ہے
کلیات اقبال اردو، ص ۳۵۲

۱۹۷- وای بر عشقی کہ نار او فسرد

در حرم زائید و در بتخانہ مرد

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۸

۱۹۸- نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں، نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں

کلیات اقبال اردو، ص ۳۱۲

۱۹۹- جلوہ او بی کلیم و شعلہ او بی خلیل
عقل ناپروا متاع عشق را غارتگر است

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۷۸

۲۰۰- عشق ناپید و خرد می گزدش صورت مار
گرچہ در کاسہ زر لعل روانی دارد

کلیات اقبال فارسی، ص ۴۸۳

۲۰۱- عشق پامال خرد گشت و جہان دیگر شد
بود آیا کہ مرا رخصت آہی بخشند

کلیات اقبال فارسی، ص ۳۴۳

۲۰۲- در غلامی عشق جز گفتار نیست
کار ما گفتار ما را یار نیست

کلیات اقبال فارسی، ص ۵۸۲

۲۰۳- زوال عشق و مستی حرف رازی
کمال عشق و مستی ظرف حیدر

کلیات اقبال اردو، ص ۴۰۸

۲۰۴- یک زمان در کوہسار ما درخش
عشق را باز آن تب و تابی بخش

کلیات اقبال فارسی، ص ۸۵۲

۲۰۵- عشق بسر کشیدن است شیشہ کائنات را
جام جہان نما مجو دست جہان کشا طلب

کلیات اقبال فارسی، ص ۵۰۷

۲۰۶- جملہ عالم ساجد و مسجود عشق
سومنات عقل را محمود عشق

کلیات اقبال فارسی، ص ۶۹

۲۰۷- ابتدای عشق و مستی قاہری است

انتہای عشق و مستی دلبری است
کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸۱۰

۲۰۸- عقل آدم بر جہان شبخون زند
عشق او بر لامکان شبخون زند
کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۰۳

۲۰۹- عشق با نانِ جوین خیبر گشاد
عشق در اندامِ مہ چاکی نہاد
کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۱۰

۲۱۰- تیشہ اگر بسنگ زد این چہ مقام گفتگوست
عشق بدوش می کشد این ہمہ کوہسار را
کلیاتِ اقبال فارسی، ص۴۴۳

۲۱۱- عشق بر ناقۂ ایام کشد محمل خویش
عاشقی راحلہ از شام و سحر باید کرد
کلیاتِ اقبال فارسی، ص۴۷۷

۲۱۲- عشق ز پا در آورد خیمۂ شش جہات را
دست دراز می کند تا بہ طناب کہکشان
کلیاتِ اقبال فارسی، ص۴۱۲

۲۱۳- عشق، شبخونی زدن بر لامکان
گور را نادیدہ رفتن از جہان
کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۱۰

۲۱۴- عشق شکیب آزما خاک ز خود رفتہ را
چشم تری داد و من لذتِ دیدن دہم
کلیاتِ اقبال فارسی، ص۵۱۵

۲۱۵- عشق صید از زورِ بازو افگند
عقل مکار است و دامی میزند
کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۰۹

۲۱۶- از نگاہِ عشق خارا شق شود
عشقِ حق آخر سراپا حق شود
کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۸

۲۱۷۔ عشق سلطان است و برہان مبین
ہر دو عالم عشق را زیر نگین

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۱۰

۲۱۸۔ لشکری پیدا کن از سلطان عشق
جلوہ گر شو بر سر فاران عشق

کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۲

۲۱۹۔ می شود ہر سنگ رہ او را ادیب
می شود برق و سحاب او را خطیب
چشمش از ذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن او را جرأت رندانہ نیست
پس ز ترس راہ چون کوری رود
نرم نرمک صورت موری رود
تا خرد پیچیدہ تر بر رنگ و بوست
میرود آہستہ اندر راہ دوست
کارش از تدریج می یابد نظام
من ندانم کی شود کارش تمام
می نداند عشق سال و ماہ را
دیر و زود و نزد و دور راہ را
عقل در کوہی شگافی میکند
یا بگرد او طوافی می کند
کوہ پیش عشق چون کاہی بود
دل سریع السیر چون ماہی بود
عشق، شبخونی زدن بر لامکان
گور را نادیدہ رفتن از جہان
زور عشق از باد و خاک و آب نیست
قوتش از سختی اعصاب نیست
عشق با نان جوین خیبر گشاد
عشق در اندام مہ چاکی نہاد
کلۂ نمرود بے ضربی شکست

لشکر فرعون بی حربی شکست
عشق در جان چون بچشم اندر نظر
هم درون خانه هم بیرون در
عشق هم خاکستر و هم اخگر است
کار او از دین و دانش برتر است
عشق سلطان است و برہان مبین
ہر دو عالم عشق را زیر نگین
لا زمان و دوش و فردائی ازو
لامکان و زیر و بالائے ازو

کلیات اقبال فارسی،ص ۶۱۰

۲۲۰- سوز صدیق و علی از حق طلب
ذرہ ئی عشق نبیؐ از حق طلب

کلیات اقبال فارسی،ص ۱۹۰

۲۲۱- دین نگردد پختہ بی آداب عشق
دین بگیر از صحبت ارباب عشق

کلیات اقبال فارسی،ص ۷۰۰

۲۲۲- در عشق و ہوسناکی دانی کہ تفاوت چیست
آن تیشہ فرہادی این حیلہ پرویزی

کلیات اقبال فارسی،ص ۳۳۱

۲۲۳- عشق نہ ہو تو شرع و دیں بت کدۂ تصورات

کلیات اقبال اردو،ص ۴۳۹

۲۲۴- مومن از عشق است و عشق از مومنست
عشق را ناممکن ما ممکن است

کلیات اقبال فارسی،ص ۱۰۹

۲۲۵- قوت عشق سے ہر پست کو بالا کر دے

کلیات اقبال اردو،ص ۲۳۶

۲۲۶- جہاں از عشق و عشق از سینہ تست
سرورش از می دیرینہ تست

کلیات اقبال فارسی،ص ۹۳۶

۲۲۷- گفتمش ای خاصہ خاصان عشق
عشق تو سر مطلع دیوان عشق
کلیات اقبال فارسی، ص۱۵۶

۲۲۸- عشق حق پروردہ آغوش او
این نوا از زخمہ خاموش او
کلیات اقبال فارسی، ص۱۳۹

۲۲۹- علم در اندیشہ می گیرد مقام
عشق را کاشانہ قلب لاینام
کلیات اقبال فارسی، ص۵۹۸

۲۳۰- ہر کہ عشق مصطفیٰ سامان اوست
بحر و بر در گوشہ دامان اوست
کلیات اقبال فارسی، ص۱۹۰

۲۳۱- کیفیت ہا خیزد از صہبای عشق
ہست ہم تقلید از اسمای عشق
کلیات اقبال فارسی، ص۴۱

۲۳۲- عقل را او صاحب اسرار کرد
عشق را او تیغ جوہر دار کرد
کلیات اقبال فارسی، ص۸۷۳

۲۳۳- عشق او سرمایہ جمعیت است
ہمچو خون اندر عروق ملت است
کلیات اقبال فارسی، ص۱۹۳

۲۳۴- زانکہ ملت را حیات از عشق اوست
برگ و ساز کائنات از عشق اوست
کلیات اقبال فارسی، ص۱۹۱

۲۳۵- روح را جز عشق او آرام نیست
عشق او روزیست کو را شام نیست
کلیات اقبال فارسی، ص۱۹۱

۲۳۶- دل ز عشق او توانا می شود
خاک ہمدوش ثریا می شود

کلیات اقبال فارسی، ص۱۹

۲۳۷- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص۱۰۱۔
۲۳۸- ایضاً۔
۲۳۹- ایضاً، ص۱۰۱، ۱۰۲۔
۲۴۰- ایضاً، ص۱۰۲۔
۲۴۱- ایضاً۔
۲۴۲- ایضاً، ص۱۶۶، ۱۶۷۔
۲۴۳- ایضاً، ص۱۸، ۱۹۔
۲۴۴- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص۲۷۱۔
۲۴۵- ایضاً، ص۳۶۳۔
۲۴۶- ایضاً، ص۳۶۴۔
۲۴۷- ایضاً، ص۳۶۷۔
۲۴۸- ایضاً، ص۳۶۸۔
۲۴۹- ایضاً، ص۴۳۷۔
۲۵۰- ایضاً، ص۴۰۸۔
۲۵۱- ایضاً، ص۴۳۱۔
۲۵۲- ایضاً، ص۵۶۱، ۵۶۲۔
۲۵۳- ایضاً، ص۳۸۵۔
۲۵۴- ایضاً، ص۴۰۱، ۴۰۲۔
۲۵۵- ایضاً، ص۴۳۲۔
۲۵۶- ایضاً، ص۳۸۹۔
۲۵۷- ایضاً، ص۴۳۹۔
۲۵۸- ایضاً، ص۴۳۱۔
۲۵۹- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص۹۳۳۔
۲۶۰- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص۳۶۲۔
۲۶۱- ایضاً، ص۳۸۸۔
۲۶۲- ایضاً، ص۴۱۱۔
۲۶۳- ایضاً، ص۴۱۵۔
۲۶۴- ایضاً، ص۳۶۳۔

۲۶۵- ایضاً،ص۳۲۰،۳۲۱۔

۲۶۶- ایضاً،ص۳۲۷۔

۲۶۷- ایضاً،ص۶۲۵،۶۲۶۔

۲۶۸- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)،ص۲۲۔

۲۶۹- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)،ص۳۵۱،۳۵۲۔

۲۷۰- ایضاً،ص۳۵۳۔

۲۷۱- ایضاً،ص۷۱۳۔

باب چہارم

علوم میں وحدت کی تلاش

کسی بھی نظامِ فکر کی ثقاہت کی علامت یہ ہے کہ وہ اندرونی طور پر ہر طرح کے تضادات سے پاک ہو۔ اسی اُصول کو قرآن حکیم نے بھی اپنی ثقاہت کو واضح کرنے کے لیے بیان کیا ہے کہ اگر قرآن حکیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ کتاب نہ ہوتی تو لازماً اس میں بے شمار تضادات ہوتے۔[1]

حقیقت کی تلاش اور پہچان کا یہی قرآنی اصول ہم زندگی کے ہر دائرے میں استعمال کر سکتے ہیں کہ جو تصور جتنا زیادہ تضادات سے پاک ہوگا، وہ اُتنا ہی حقیقت کے قریب ہوگا۔ قرآن حکیم نے عرفانِ حق کے جن راستوں کا ذکر کیا ہے، ان میں ایک آفاق اور انفس میں موجود حق کی نشانیاں بھی ہیں۔[2]

ان نشانیوں کا بغور مطالعہ انسان کو عرفانِ حقیقت کے قریب کر دیتا ہے۔ تصوف ایک ایسا طرزِ عمل ہے جو انسان کو اپنے انفس میں اترنے اور اس کی حقیقت کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ انسان کو معنوی لحاظ سے عالمِ اصغر بھی کہا گیا ہے کہ عالمِ ظاہر میں پھیلی ہوئی قدرت کی جملہ نشانیوں کا انعکاس ہمیں انسان میں نظر آتا ہے۔ عالمِ اصغر اور عالمِ اکبر میں موجود مماثلت اور حقائق کی مطابقت انسان کو وحدت کی طرف لے جاتی ہے جو انجام کار ایک واحد ذاتِ مطلق کی طرف رہنمائی کرتی ہے جو معبودِ حقیقی ہے۔ انفس و آفاق میں ربط و مطابقت کی جہات ان تمام علوم تک پھیلی ہوئی ہیں جنھیں انسان نے اپنی صدیوں کی کاوشوں اور جدوجہد سے حاصل کیا ہے۔ سماجی، معاشرتی، نفسیاتی، حیاتیاتی اور طبیعیاتی علوم کا بنظرِ غائر مطالعہ کائنات میں کارفرما ایک معنوی وحدت کا پتا دیتا ہے۔ تاہم ہم یہاں جدید طبیعیات اور تصوف کے طرزِ فکر کا مطالعہ کریں گے۔

طریقِ تحقیق و ابلاغ

تصوف اور جدید طبیعیات میں حصول نتائج اور ان کے ابلاغ کے طریق کار میں مماثلت موجود ہے۔ ایک جدید سائنس دان اپنی ٹیم کے ساتھ اعلیٰ و حساس ٹیکنالوجی (Highly Sophisticated Technology) استعمال کرتے ہوئے کائناتی حقائق کی تشریح کرتا ہے۔ جدید بنیادی ذرّی طبیعیات (Modern Elementary Particle Physics) کے ایک تجربے کو دہرانے کے لیے سائنس دانوں کو کئی سالوں کی تربیت درکار ہوتی ہے۔ صوفیہ کرام بھی ذکر (recitation)، مراقبہ (meditation)، تفکر (intellection) اور دروں بینی (introspection) کے ذریعے ایک طویل مشقت کے بعد ہی فطرت کے مخفی حقائق اور حقیقت کبریٰ کی معرفت تک پہنچتے ہیں:

جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز[۳]

اس طرح عرفانِ حقیقت کے اپنے اپنے تناظر (version) کو پانے کے لیے صوفی اور جدید طبیعیات کا ماہر دونوں بہت زیادہ لطیف مناہج (Highly Sophisticated Methods) استعمال کرتے ہیں جن کا عام آدمی تصور بھی نہیں کر سکتا تا آنکہ وہ اس تربیت سے گزر نہ چکا ہو۔

صوفی اور سائنس دان نہ صرف حصول نتائج کے منہج میں قدر مشترک رکھتے ہیں بلکہ اس کے ابلاغ میں بھی قدر مشترک کے حامل ہیں۔ جدید بنیادی ذرّی طبیعیات (Modern Elementary Particle Physics) کے کسی تجربے کے تجزیے کی حقیقت کو جدید ریاضیاتی زبان میں ہی بیان کیا جا سکتا ہے جو عام آدمی کے لہجے سے نہ صرف مختلف ہے بلکہ عام الفاظ، منطق اور گرائمر بھی اس کا ساتھ نہیں دے سکتے۔ کوانٹم فزکس کی دریافتوں کو بیان کرنے کے لیے میسر ریاضیاتی زبان کی تنگ دامانی کا ذکر "Godel's Incompleteness Theorem" میں یوں ملتا ہے:

> Full theory of mathematics cannot be proven consistent but it is incomplete and undecideable.[4]

ریاضی کے تمام نظریات کو باہم مربوط ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ یہ نامکمل اور ناقابل فیصلہ ہیں۔ یہی حال ایک صوفی کے تجربے کا ہے کہ وہ ناقابل انتقال ہوتا ہے۔ بقول اقبالؒ:

Since the quality of mystic experience is to be directly experienced, it is obvious that it cannot be communicated. Mystic states are more like feeling than thought. The interpretation which the mystic or the prophet puts on the content of his religious consciousness can be conveyed to others in the form of propositions, but the content itself cannot be so transmitted.[۵]

چونکہ صوفیانہ تجربہ اپنی کیفیت میں بلاواسطہ تجربہ ہے لہٰذا اس کا ابلاغ ممکن نہیں۔ صوفیانہ احوال فکر سے زیادہ احساس ہیں، چنانچہ پیغمبر یا صوفی اپنے مذہبی شعور کے مشتملات کی تعبیر دوسروں تک قضایا کے ذریعے ہی پہنچا سکتا ہے مگر مذہبی شعور کے مشتملات کو بیان نہیں کر سکتا۔

ایک سائنس دان کی اعلیٰ وحساس ٹیکنالوجی کی طرح ایک صوفی کا ذکر کرنے کا عمل بھی اسے عالم کون ومکان میں رہتے ہوئے اس سے ماورا ہونے کی سکت دے دیتا ہے۔ ذکر کرنے کا عمل ذہن کو معمول کی سوچوں اور معقولیت کے دائرے (Rational Mode) سے نکال کر شعور کے وجدانی دائرے (Intuitive Mode) میں لے جاتا ہے۔ اس کے لیے کسی ایک اسم الٰہی یا آیت پر ارتکاز توجہ کیا جاتا ہے۔ نماز بھی ذہن کو معمول کے افکار سے نکال کر اسی سکون (Peace & Serenity) کے احساس سے ہم آہنگ کرتی ہے۔ جب سالک اپنے تعقلی درجہ (Rational Mind) سے اٹھ کر وجدانی درجہ (Intuitional Mind) تک آنے کی سکت پالیتا ہے تو وہ حقائق حیات کا معمول کی تعقلی فکر (Conceptual Thinking) کے حائل ہوئے بغیر تجربہ حاصل کرتا ہے۔ اس سے اسے ہر طرح کی شکستگی (fragmentation) سے آزاد ہمہ جہت محیط وحدت کا تجربہ ہوتا ہے۔

صوفی اس تجربہ سے قبل اس فکری ترفع کو حاصل کرتا ہے جہاں حقیقت مطلقہ سے اس کا تعلق مکانی حدود و قیود سے آزاد اور ماورا ہوتا ہے۔ اس کا راستہ ذکر و عبادت ہے۔ عارف حق، عالم علم لدنی حضرت خواجہ محمد عبدالرحمٰن چھوہرویؒ عبادت کی اس کیفیت کو یوں بیان کرتے ہیں:

اللّٰهم صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد عابد الله بالله بلا إتحاد ولا حلول ولا إتصال ولا إنفصال.[۶]

اے اللہ! صلوٰۃ وسلام بھیج سیدنا محمد اور سیدنا محمد کی آل پر کہ جو اللہ کی عبادت کرنے والے ہیں، اللہ کی قربت میں بغیر اتحاد وحلول کے اور بغیر اتصال وانفصال کے (بلکہ ایسے ربط سے جو تصور

سے بالاتر ہے)۔
قربت الٰہی میں قلب و شعور کی تربیت اور تزکیہ کا عمل سالک کو 'حیث' 'این' اور 'کیف' کی قید سے آزاد کر دیتا ہے:

یا جار المستجیرین اجرنا من الخواطر النفسانیہ ...... واصفنا من صداء الغفلة ووهم الجهل حتى تضمحل رسومنا بفناء الأنانية و مباينة الطبيعة الإنسانية فى حضرة الجمع والتخلية الإلهية ...... فى شهود الوحدانية حيث لا حيث ولا اين ولا كيف و يبقى الكل لله. [۷]

اے پناہ طلب کرنے والوں کو پناہ دینے والے! ہمیں نفسانی خیالات سے پاک کر...... اور ہمیں غفلت کے زنگ اور جہالت کے وہم سے پاک کر حتیٰ کہ ہمارے نقوش و نشانات انانیت اور انسانی طبیعت کے فنا ہو جانے سے کمزور ہو جائیں۔ یہ (فنا) اُلوہی مقامِ جمع و تخلیہ میں اور وحدانیت کے مشاہدہ و دیدار میں ہو۔ اس طرح کہ وہاں کوئی حیث (کہاں)، این (کدھر) یا کیف (کیفیت) نہیں، بلکہ (انجامِ کار) سب کچھ اللہ ہی کے لیے رہ جاتا ہے۔

حتیٰ کہ سالک ہر جہت کی پابندی و قید سے آزاد ہو کر حقیقت مطلقہ کی اس قربت سے بہرہ ور ہوتا ہے جو اس کی فکر ہی نہیں بلکہ اس کے کردار و شخصیت کا بھی حصہ بن جاتی ہے:

الهنا فاجعل حركاتنا و سكوننا اليک و شكرنالک واقطع جميع جهاتنا بالتوجه اليک واجعل اعتمادنا فى كل الامور عليک فمبداء الامر منک راجع اليک. [۸]

اے ہمارے اللہ! ہماری سب حرکات و سکنات کو اپنی طرف متوجہ کر دے اور ہمیں شکرگزار بنا دے اور اپنی جہت عطا کر کے ہم سے سب جہات (کی قید) دور کر دے اور ہر کام میں ہمارا بھروسا اپنی ذات ہی بنا کہ ہر کام کی ابتدا بھی تجھ سے اور انجام بھی تیری طرف ہے۔

مشاہدۂ حقیقت میں حواسِ ظاہری کی تنگ دامانی

مشاہدہ حقیقت کے باب میں بھی تصوف اور طبیعیات میں قدر مشترک موجود ہے اور وہ ہے عرفان حقیقت کے لیے انسانی عقل کی تنگ دامانی کا اعتراف۔ صوفیہ حقیقت کے براہِ راست مشاہدے پر انحصار کرتے ہیں جبکہ جدید طبیعیات کے نظریات کا انحصار جدید سائنسی تحقیق پر ہے۔

جس کے بارے میں آئن سٹائن (Albert Einstein, 1879-1955) کہتا ہے:

As far as the laws of mathematics refer to reality, they are not certain; and as far as they are certain, they do not refer to reality..[9]

جہاں تک حقیقت سے ریاضی کے قوانین کی توضیح کے تعلق کا معاملہ ہے، یہ قوانین یقینی نہیں ہیں۔ اور ان کا جو حصہ یقینی ہے وہ حقیقت کی توضیح نہیں کرتا۔

یعنی جب بھی اشیا کی حقیقت کو فکری و سائنسی تحقیقات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس سے متناقض نتائج سامنے آتے ہیں مثلاً روشنی کی دہری ساخت کا نظریہ (Wave-Particle Duality) یا مادہ کا نظریہ عدم تیقن (Theory of Uncertainity)۔ اس کا سبب یہ ہے کہ سائنس دانوں کے علم کا بڑا حصہ عالم ظاہر (Macrocosmic World) کے مشاہدات پر مبنی ہے اور وہ دائرہ حواس میں آتا ہے۔ مگر ایٹمی (atomic) اور ذیلی ایٹمی (subatomic) دنیا کے حقائق دائرہ حواس سے پرے ہیں۔ لہٰذا یہاں عام فہم (common sense) یا منطق پر انحصار نہیں کیا جا سکتا۔ متضاد حقائق کا بیک وقت انکشاف صرف مادی دنیا تک ہی محدود نہیں بلکہ حیاتیاتی دنیا میں بھی یہی صورت حال ہے۔ زندگی کے بارے میں اروِن شروڈنگر (Erwin Schrodinger ,1887-1961) کی تحقیقات کے مطابق:

Quantum Mechanics says unequivocally that a 'living being' is simultanously dead and alive, in gross contradiction of common sense, and to what we would actually see. There is universal agreement among physicists that this sum is what standard quantum mechanics predicts. What physicists disagree about is how to interpret this sum.[10]

کوانٹم میکانیات اس امر کو واضح طور پر بیان کرتی ہے کہ ہر زندہ شے بیک وقت مردہ بھی ہے اور زندہ بھی۔ جو عام فہم اور ہمارے عمومی مشاہدے کے لیے بہت بڑی متضاد حقیقت ہے۔ اس بات پر تمام ماہرین طبعیات کا اتفاق ہے کہ یہی وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف کوانٹم میکانیات کرتی ہے۔ تاہم ماہرین طبعیات کا اختلاف اس امر پر ہے کہ اس نتیجہ فکر کی تشریح کس طرح کی جائے۔

جبکہ صوفیا اس امر کا اظہار اپنے مشاہدات، افکار اور نظریات کی روشنی میں پہلے ہی کر چکے ہیں:

دما دم رواں ہے یم زندگی — ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی — عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر — مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر
حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ — حقیقت ہے آئینۂ گفتار زنگ[11]

صوفیہ کی طرح جدید سائنسی تحقیقات نے بھی عام زبان اور منطق کو ایٹمی اور ذیلی ایٹمی حقائق کے بیان کے لیے غیر مستند اور ناقابل اعتماد ثابت کر دیا ہے۔ اسی سے اضافیت اور کوانٹم میکانیات کی بنیادیں پڑیں۔ کیونکہ بیانِ حقائق کے لیے تصوف کی طرح جدید طبیعیات میں بھی متداول زبان اور اصطلاحات ابلاغ کا ساتھ نہیں دیتیں۔

کوانٹم فزکس میں کئی ایسے حقائق سامنے آتے ہیں جن کا عام طور پر تصور نہیں کیا جا سکتا۔ خصوصاً برقناطیسی شعاؤں (Electromegnetic Radiations) کے باب میں۔ روشنی اپنی حرکت کے دوران تداخل (interference) کا مظاہرہ کرتی ہے۔ جو روشنی کی موجی حیثیت کو ظاہر کرتا ہے۔ جبکہ برقناطیسی شعاعیں (Electromegnetic Radiations) حرکت کے دوران ضیا برقی اثر (Photoelectric Effect) پیدا کرتی ہے یعنی جب کم طول موج (wave length) کی شعاعیں مثلاً بالا بنفشی، ایکسریز اور گیما ریز کسی دھات سے ٹکرائیں تو اس کی سطح سے کچھ الیکٹران باہر نکال (knock off) دیتی ہیں، جو روشنی کے متحرک ذروں پر مشتمل ہونے کو بیان کرتا ہے۔ جس سوال نے سائنس دانوں کو پریشان کیا یہ تھا کہ روشنی بیک وقت ذرات اور امواج پر کس طرح مشتمل ہو سکتی ہے۔ اسی لیے ہیزنبرگ (Heisenberg, 1901-1976) نے بوہر (Niels Bohr, 1885-1962) سے طویل گفتگو کے بعد کہا:

> I remember deicussions with Bohr which went through many hours till very late at night and ended almost in despair; and when at the end of the discussion I went alone for a walk in the neighboring park I repeated to myself again and again the question: Can nature possibly be so absurd as it seemed to us in these atomic experiments?.... here the foundations of physics have started moving, and..... this motion has caused the feeling that the ground would be cut from science.[12]

یعنی روشنی کی اس حیثیت کو نہ ہی متداول زبان اور نہ معمول کا طریق تصور و طرز فکر واضح کر سکتا تھا۔ صوفیہ نے اسی لیے حقائق کو بیان کرنے کے لیے ایسا انداز بیان اختیار کیا جو نہ صرف حقائق حیات کے بظاہر متضاد پہلوؤں کو اپنے اندر لیے ہوتا ہے بلکہ یہ قاری کو اپنے گرفت میں لیتے ہوئے متداول منطقی تفکر (logical reasoning) سے ماورا تفکر کا موقع بھی دیتا ہے، مثلاً بندے کے حقیقت مطلقہ سے قرب کی کیفیت کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے:

سہ پہلو ایں جہانِ چون و چند است خرد کیف و کم اُو را کمند است
تن و جاں را دو تا گفتن کلام است تن و جاں را دو تا دیدن حرام است [۱۳]

اس کائنات کے تین ابعاد (Dimensions) ہیں، خرد جہان کے بیش و کم معلوم کرنے والی ہے۔

تن و جاں کو الگ الگ کہا تو جا سکتا ہے، مگر انہیں الگ الگ سمجھنا حرام ہے۔

عام آدمی کا شعور حواس کے تجربات سے ہی اپنے عکوس (images) اور ذہنی تصورات اخذ کرتا ہے۔ انسان حصول نتائج میں حواس ظاہری کے مشاہدے اور اپنے طرز فکر کا قیدی ہے:

وحظ كل شخص من الطبيعة ما يعطيه من المزاج الذى هو عليه. [۱۴]

ہر شخص فطرت سے وہی کچھ اخذ کرتا ہے جو اس کے مزاج کے مطابق ہوتا ہے۔

تاہم انسان کا عام فکری ڈھانچہ زندگی کے عام فطری عوامل (Natural Phenomena) کی توضیح کرنے کے لیے کافی و شافی ہے جیسا کہ نیوٹن کا میکانیاتی نظام (Mechanistic Model) عالم ظاہر (Macroscopic World) کی تشریح کر رہا ہے۔ مگر اس کائنات کی اساسی اکائیاں یعنی ایٹمی اور ذیلی ایٹمی ذرات ہمارے حسی مشاہدات (sensory perception) سے ماورا ہیں۔ چونکہ ان کا علم براہ راست حواس کے تجربے (Direct Sensory Experience) سے حاصل نہیں ہوتا اس لیے ہمارے حواس کی دنیا کی عام زبان اور اس کے تصورات (images) اس کی توضیح بھی نہیں کر سکتے۔ ہم جوں جوں فطرت کے مشاہدات کی گہرائی میں اترتے ہیں ہمارے لیے عام زبان اور تصورات اتنے ہی بے اثر ہوتے چلے جاتے ہیں۔ اسی طرح جدید ماہر طبیعیات بھی ایک صوفی کی طرح حقیقت اشیا کے عرفان کے لیے غیر حسی تجربات (Non-Sensory Experience) سے گزر رہا ہوتا ہے اور یہیں دونوں کا عام منطق پر اعتماد ختم ہو جاتا ہے۔ قرآن حکیم نے بھی ماورائے معمولات حقائق زندگی کو بیان کرتے ہوئے جب اہل

ایمان اور اہل کفر کے فرق کو بیان کیا تو اہل کفر کا یہ نقص بیان کیا کہ وہ عام منطقی چوکھٹے میں رہ کر سوچنے کے عادی ہیں۔ اسی لیے وہ الوہی وعدے کی حقیقت نہیں سمجھ سکتے۔

اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَ اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ يَّغْلِبُوْٓا اَلْفًا مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ۔[۱۵]

اگر تم میں سے (جنگ میں) بیس (۲۰) ثابت قدم رہنے والے ہوں تو وہ دو سو (۲۰۰ کفار) پر غالب آ ئیں گے، اور اگر تم میں (ایک) سو (ثابت قدم) ہوں گے تو کافروں میں سے (ایک) ہزار پر غالب آ ئیں گے اس وجہ سے کہ وہ (حقیقت کا) فہم نہیں رکھتے۔

تصوف اور جدید طبیعیات کا تصورِ کائنات

تصوف اور جدید کوانٹم نظریہ میں تصور کائنات کے بارے میں مماثلت موجود ہے۔ سائنس کے روایتی میکانیاتی تصور عالم (mechanistic worldview) کے برعکس صوفیہ کے نزدیک وہ تمام اشیا اور واقعات جن کا اِدراک حواسِ انسانی کر سکتے ہیں باہم متعلق ہوتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ وہ حقیقت مطلقہ کے کسی نہ کسی پہلو کا مظہر ہوتے ہیں۔ صوفیہ کے نزدیک اشیا کی ماہیت اور ان میں باہمی ربط کار کی معرفت انسان کو تنہا فرد کے تصور سے الگ کر کے حقیقت مطلقہ کی قربت میں لے جاتی ہے اور یہی حقیقی و ابدی مسرت کی بنیاد ہے۔ صوفیہ کے نزدیک حقیقت کا براہ راست صوفیانہ تجربہ ایک ایسا اہم لمحاتی واقعہ (Momentous Event) ہوتا ہے جس سے انسان کا سارا تصور کائنات (Worldview) بدل جاتا ہے۔[۱۶]

صوفی کا یہ شہود اس کے تمام مروجہ تجربات و احساسات کی نہج کو بدل ڈالتا ہے۔ بیسویں صدی کے ماہرین طبیعیات نے جب ایٹم کی حقیقت کا تجربہ کیا تو ان کے تصور کائنات کی بنیادیں بھی اسی طرح متزلزل ہوئیں۔ ہیزنبرگ (Heisenberg, 1901-1976) کے بقول:

> .... recent developments in modem physics can only be understood when one realizes that here the foundations of physics have started moving; and that this motion has caused the feeling that the ground would cut from science.[17]

جدید طبیعیات کی دریافتوں نے زندگی کے بہت بنیادی تصورات مثلاً مکاں، زماں، مادہ، شے اور علت واثر کو بالکل بدل دیا ہے۔ جبکہ صوفیہ کے ہاں ان تصورات پر اتنی وضاحت موجود ہے کہ

دورِ جدید کے ذہن کو ابھی اس کی تفہیم کے لیے بھی کافی سفر کرنا ہے۔ مثلاً تصورِ عدم کے باب میں صوفیہ کا نکتۂ نظر اہلِ علم سے بالکل مختلف ہے۔ ان کے نزدیک عدم بھی وجود ہی کا ایک درجہ ہے:

اللّٰھم صل وسلم علی سیدنا محمد و علی آل سیدنا محمد ن الذی رای سواد الامم قبل خروجھم من العدم. [۱۸]

اے اللہ! صلوٰۃ وسلام نازل فرما سیدنا محمد پر اور آپ کی آل پر جنہوں نے عدم میں امتوں کے وجود کو ان کے ظہور سے بھی پہلے دیکھ لیا۔

شیخ اکبر ابن عربی فرماتے ہیں:

فلولا نحن ثابتین فی العدم ما صح أن تحوی علینا خزائن الکرم، فلھا فی العدم شیئة غیر مرئیة. [۱۹]

اگر ہم عدم میں موجود نہ ہوتے تو ہمیں الوہی خزائن کرم نہ عطا ہوتے، اسی لیے عدم میں موجودات غیر مرئی طور پر موجود ہیں۔

آج ماہرینِ طبیعیات کے نزدیک کائنات کا ایک نیا تصور (worldview) سامنے آیا ہے جو ابھی تشکیل پذیری کے مرحلے سے گزر رہا ہے۔ جدید سائنسی تحقیقات تصورِ کائنات (worldview) کے علمی اور طبعی حوالے سے تشکیل پذیری اور وسعت پذیری کے پہلو کو نمایاں کرتے ہوئے زندگی کے ان گنت مخفی امکانات کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں کہ زندگی کا موجودہ محسوس پہلو (version) آخری ہرگز نہیں، بلکہ مستقبل کے بارے میں قیود یا حد بندیوں کا تعین نہیں جا سکتا کیونکہ یہ زندگی کے وسیع تر امکانات کو محیط ہے۔ صوفی اسی تصور کو بطور حیات افروز اصول کے لیتا ہے۔ اور اپنے ہر عمل میں مستقبل پر حاوی خداوند کی معیت کو شامل کرتے ہوئے آگے بڑھتا ہے:

وَ لِلّٰهِ غَیْبُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اِلَیْهِ یُرْجَعُ الْاَمْرُ كُلُّهٗ فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَیْهِ وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ. [۲۰]

اور آسمانوں اور زمین کا (سب) غیب اللہ ہی کے لیے ہے اور اسی کی طرف ہر ایک کام لوٹایا جاتا ہے، سو اس کی عبادت کرتے رہیں اور اُسی پر توکل کیے رکھیں، اور تمہارا رب تم سب لوگوں کے اَعمال سے غافل نہیں ہے۔ یعنی کل کیا ہونا ہے اس کا اختیار و اقتدار اللہ کے پاس ہے اور جو ہو چکا، اس نے بھی اسی کی طرف لوٹنا ہے لہٰذا اس صورتِ حال میں صوفی کا حال یہ ہونا چاہیے۔

الھنا! اخرج ظلمات التدبیر من قلوبنا وانشر نور التفویض فی اسرارنا و اشھدنا حسن اختیارک لنا حتی یکون ما تقضیه فینا وما تختاره لنا احب الینا من اختیارنا لانفسنا واھدنا للحق المبین۔ [۲۱]

اے ہمارے اللہ! ہمارے دلوں سے تدابیر کی ظلمت کو نکال دے اور ہمارے (فہم وشعور کے) اسرار پر تفویض کا نور پھیلا دے اور ہمیں ہمارے بارے اپنے اختیار (کردہ امر) کا اچھا ہونے کا مشاہدہ کروا دے تاکہ تیرا اختیار کردہ فیصلہ ہمیں اپنے اختیار سے بہتر لگے اور ہمیں واضح و روشن حقیقت کی طرف رہنمائی عطا فرما۔

نظریہ کوانٹم نے وحدت اشیاء (Essential Connectedness of Nature) کا تصور دیا ہے۔ اب ہمارے سامنے کائنات مختلف مادی اشیا کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک ہی باہمی کل (Unified Whole) کے مختلف حصوں کے مابین ربط و تعلق کے پیچیدہ تار و پود (complicated web) کا نام ہے۔

زمان و مکاں

صوفی اپنے تجربہ شہود کی بنیاد پر سہ جہتی دنیا سے اٹھ کر ایک بلند اور کثیر الجہات حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ جدید طبیعیات کا چہار جہاتی تصور زمان مکان صوفی کے مشاہدے کے بہت قریب ہے۔

الدھر حول قلب، ولھذا یتنوع فی الصور و یتقلب، لولا استدارة الزمان، ما ظھرت الاعیان۔ [۲۲]

زمانہ الٹ پھیر پھرتا ہے، اسی لیے مختلف صورتوں میں بدل بدل کر حرکت کرتا ہے۔ اگر زمانے کی حرکت نہ ہوتی تو اعیان کو کبھی ظہور نہ ملتا۔

ان الزمان اذا حققت حاصله
محقق فھو بالاوھام معلوم
العقل یعجز عن ادراک صورته
لذا نقول بان الدھر موھوم
مثل الخلاء ماله طرف
فی غیر جسم بوھم فیه تجسیم [۲۳]

جب زماں کا تحقق ہو جائے تو خیالات میں مثل معلوم کے ہوتا ہے، ہم اسے موہوم اس لیے کہتے ہیں کہ عقل اس کی صورت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ خلا کی طرح اس کی کوئی سمت یا جہت نہیں ہے اسی لیے اس کا وجود وہم میں ہی موجود ہے۔

فالأيام (زمان) كثيرة و منها كبير و صغير ...... فانهم يفصلون الدقائق الى ثوان فلما دخلها حكم العدد كان حكمها العدد والعدد لا يتناهى فالتفصيل فى ذلك لايتناهى ...... وان الجسم ينقسم الى مالا نهاية له فى العقل.[۴۴]

پس زمانے کے کئی چھوٹے بڑے ایام ہیں ...... ان کو دقیقوں اور دقیقوں کو ثانیوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ جب انہیں عدد کی طرح تقسیم کیا گیا تو ان میں عدد ہی کے احکام جاری ہو گئے۔ چونکہ تقسیم عدد کی کوئی حد نہیں اس لیے یوم کی ذیلی تقسیم کی بھی کوئی حد نہیں ...... اور حقیقت یہ ہے کہ کسی بھی جسم کی ذیلی تقسیم کی انتہا عقل معلوم نہیں کر سکتی۔

صوفی اپنے فنا کے تجربے میں ناظر و منظور (Subject & Object) اور خیال و جسم (Mind & Body) کے فرق کو یوں مٹتا ہوا دیکھتا ہے کہ زماں و مکاں اسے باہم آمیختہ (interpenetrating) اشیا لگتی ہیں۔ قرآن حکیم نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:

هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا.[۴۵]

بے شک انسان پر زمانے کا ایک ایسا وقت بھی گزر چکا ہے کہ وہ کوئی قابلِ ذکر چیز ہی نہ تھا۔

ہمارے سہ جہتی اقلیدسی تصور مکان (Euclidean Space) میں وقت کا خطی بہاؤ (linear flow of Time) اس وقت بالکل غلط ثابت ہوتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ فضا کئی جگہ سے خمیدہ (curved) ہے جس کی وجہ سے کائنات کے مختلف حصوں میں وقت کا بہاؤ مختلف رفتار سے ہوتا ہے۔ صوفیا اپنے تفکر و تذکر کے ذریعے جب سہ جہتی مکاں سے ماورا ہوتے ہیں تو وقت کا عام تصور بھی پیچھے رہ جاتا ہے۔ وہ زماں کو لمحات کی خطی حرکت (linear succesion of instants) کی بجائے لامحدود، لازماں اور متحرک و فعال حال کے طور پر دیکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ من کی دنیا (spiritual world) میں ماضی، حال اور استقبال کی کوئی تقسیم نہیں ہوتی۔ بلکہ یہاں زماں ایک "ساعة" میں سمٹ آتا ہے جو سراسر حال ہے اور اس حال میں زندگی اپنی اصل حالت میں لرزاں و رواں ہے۔

یا نقیاً من کل لوث..... قدر لی ثمہ مطویتین الجہات فی جہۃ واحدۃ والازمنۃ فی نہج واحد حتی یصیر... یوماً واحدا مطلعا علی الاسرار الغیبیۃ۔[۲۶]

اے ہر آلائش سے پاک رب! (مجھے ہر آلائش سے پاک کرتے ہوئے) تمام جہات کو دو کٹی ہوئی چیزوں کی طرح ایسے میرے تصرف میں لا کہ یہ بمنزلہ ایک جہت کے ہو جائیں اور (ماضی، حال و مستقبل کا) زمانہ ایک انداز پر ہو حتیٰ کہ سب اوقات ایک یوم کی مانند ہو جائیں اور میں اس میں اسرار غیبی سے آگہی پالوں۔

مادہ و توانائی کا باہمی تعلق

آئن سٹائن نے E=mc2 کے ذریعے بیان کیا ہے کہ مادہ توانائی کی ایک شکل کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ اس دریافت نے ہمیں مادہ کے بارے میں مروجہ تصورات کو بدلنے پر مجبور کر دیا ہے۔ اقبال نے آئن اسٹائن کو اس تخلیقی تصور پر یوں خراج تحسین پیش کیا:

من چہ گویم از مقام آں حکیم نکتہ سنج
کردہ زردشتے ز نسل موسیٰ و ہاروں ظہور[۲۷]

میں اس حکیم نکتہ شناس کے بارے میں کیا کہوں، تھا وہ موسیٰ اور ہارون کی نسل سے، مگر اس نے کام زردشت کا کیا۔

اب مادہ کا بنیادی ترکیبی مواد (stuff) مادہ نہیں بلکہ توانائی (Quanta) ہے۔ جبکہ توانائی سرگرمی و حرکت کا نام ہے۔ شیخ اکبر قدس سرہ الاطہر فرماتے ہیں:

إن الأمر حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم۔[۲۸]

بے شک امر سکون کے حرکت میں بدلنے کا نام ہے اور یہ حرکت ہی عالم کا وجود ہے۔

اس طرح ذیلی ایٹمی ذرات فی الاصل متحرک و متغیر (intrinsically dynamic) ہیں وہ من وجہ زماں اور من وجہ مکاں کی خصوصیات کے حامل ہیں۔ یہیں سے چہار جہتی زماں مکاں کی بنیاد فراہم ہوتی ہے۔ وہ مکاں ہوتے ہوئے مخصوص کمیت کی حامل شے (thing) اور زماں ہوتے ہوئے متعادل توانائی کے حامل اعمال (process) قرار پاتے ہیں۔ یعنی ذیلی ایٹمی ذرات مادہ نہیں بلکہ توانائی کی ایک شکل سے تیزی سے بدلتی ہوئی دوسری شکل کا نام ہیں۔ یہ نہ

صرف تیزی سے متحرک ہیں بلکہ خود ایک عمل (process) بھی ہیں۔ اس طرح مادہ اور اس کی سرگرمی (activity) کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ ایک ہی زمانی مکانی حقیقت (S-T Reality) کے مختلف پہلو ہیں۔

صوفی اپنے شعور میں کائنات کے زمانی مکانی باہمی نفوذ (interpenetration) سے آگاہ ہوتا ہے۔ اسی لیے اس کے نزدیک ہر مادی شے معرض فنا میں ہے۔ اور کائنات کا سارا منظر اس حقیقت کا عکاس ہے کہ:

ہستی ہے نہ کچھ عدم ہے غالب　　آخر تو کیا ہے؟ اے نہیں ہے
ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسد　　عالم تمام حلقہ دام خیال ہے [۲۹]

تاہم یہ دام خیال خیالی نہیں:

تو چشم بستی و گفتی کہ ایں جہاں خواب است
کشائے چشم کہ ایں خواب خواب بیداری است [۳۰]

تو نے اپنی آنکھ بند کر لی ہے اور کہتا ہے کہ یہ جہان خواب ہے، آنکھ کھول، اگر یہ خواب ہے تو خواب بیداری ہے۔

اس لیے صوفیہ کرام خیال کی حفاظت پر زور دیتے ہیں۔ حضرت غلام محمد جلوی فرماتے ہیں:
سالک کو سوائے وہم کے اور کوئی چیز منزل سے نہیں گرا سکتی جیسے دیوار پر دوڑنے سے انسان گر جاتا ہے اور زمین پر اگر اس دیوار کے عرض کے برابر دو لکیروں کے درمیان جگہ لے کر اس پر دوڑیں تو کوئی نہیں گرتا یہ فقط ایک وہم ہے جو گراتا ہے۔ [۳۱]

صوفیہ کرام کے نزدیک اس عالم ہست و بود میں حقیقت صرف حقیقت مطلقہ ہے:
لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ لَهُ الْحُكْمُ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ. [۳۲]
اُس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، اُس کی ذات کے سوا ہر چیز فانی ہے، حکم اُسی کا ہے اور تم (سب) اُسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے۔

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ○ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ. [۳۳]
جو کچھ بھی زمین پر ہے سب فنا ہو جانے والا ہے اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات باقی رہ جائے گی جو نہایت بزرگی اور عظمت والی ہے۔

اس الوہی رہنمائی میں صوفیہ کا مشاہدہ یہ ہوتا ہے کہ:

اللہ منہ بدی الامر اللہ الامر الیہ یعود اللہ احب الوجود وما سواہ مفقود. [۳۴]

اللہ ہی سے ہر کام کا آغاز ہے اور اسی کی طرف ہر کام نے لوٹنا ہے، وہی سزاوار وجود ہے اور اس کے سوا سب کچھ مفقود ہے۔

وہ ہر وقت اس حال کے حصول میں کوشاں رہتے ہیں:

اللّٰھم علی سیدنا محمد و علی ال سیدنا محمد صلوۃ یصل بھا فرعی الی اصلی و بعضی الی کل لتحد ذاتی بذاتہ و صفاتی بصفاتہ. [۳۵]

اے اللہ! ہمارے آقا محمد پر اور آپ کی آل پر ایسی صلوٰۃ بھیج کہ اس سے میری فرع میری اصل سے مل جائے اور میرا بعض میرے کل سے مل جائے کہ میری ذات اس کی ذات اور میری صفات اس کی صفات (کی قربت) کو پالے۔

تصوف: حرفِ رابطہ

جدید طبیعیات کی تحقیقات سے ہمیں ایک ایسا تصور کائنات (worldview) ملتا ہے جو صوفیہ کے مشاہدات کے بہت قریب ہے۔ کیونکہ تصوف کے مشاہدات اور طبیعیات کی تحقیقات ہمیں ایک ایسے تصور کائنات تک لے آتی ہیں جو روزمرہ زندگی کے مجموعی منظر نامے (superficial mundane appearance) سے بالکل مختلف ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ سائنس بتدریج تجربات کے ذریعے وہاں پہنچتی ہے جہاں صوفی الوہی رہنمائی میں تذکر و تفکر کے ذریعے پہنچتا ہے۔ اس طرح جدید طبیعیات صوفی کے اس تصور کی تائید کرتی ہے کہ

ایں بدن با جان ما انباز نیست
مشت خاکے مانع پرواز نیست [۳۶]

یہ بدن ہماری روح کا شریک کار نہیں۔ نہ یہ روح کی پرواز میں رکاوٹ ہے۔

یہاں تصوف روایتی رسم پرستی سے اٹھ کر اعلیٰ ترین فکری، ذہنی اور عملی صلاحیتوں کے حامل افراد کا موضوع بن جاتا ہے کیونکہ یہاں اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ تصوف محض رسم پرستی کا نام نہیں بلکہ فکر و عمل کی تعمیر و ارتقا کے ذریعے لامحدود کی قربت کی اہلیت کا حصول ہے۔ [۳۷]

تصوف کے تمام بنیادی تصورات کی تائید و تصدیق آج کا کوانٹم علم کائنات (Quantum Cosmology) کر رہی ہے۔ کوانٹم فزکس اور تصوف دونوں انسانی ذہن کے تعقلی (rational)

اور وجدانی (intuitive) پہلوؤں کے دو تکمیلی (complementary) مظاہر ہیں۔ ایک کا تعلق انسانی ذہن کے تعقلی (rational) حصے کی کمال مہارت کے حصول جبکہ دوسرے کا تعلق اس کے وجدانی (intuitive) حصے کی مہارت کی راہ سے ہے۔

تاہم ان کے حصول نتائج کے طریق میں فرق یہ ہے کہ سائنس کی ساری کاوش علمی جدوجہد سے شروع ہو کر علمی جدوجہد پر ختم ہوتی ہے جس سے حاصل ہونے والے نتائج کا اطلاق تعمیری بھی ہوسکتا ہے اور تخریبی بھی۔ مگر صوفی کی کاوش کا آغاز بیک وقت علم اور عمل یعنی کردار سے ہوتا ہے اور اس کے نتائج فکر اس کے علم، عمل اور یقین کو مزید پختگی دیتے ہیں۔ مزید یہ کہ اس کے حاصلاتِ فکر تعمیر انسانیت کے لیے وقف ہوتے ہیں۔

جدید سائنسی تحقیقات اس امر کی تائید کرتی ہیں کہ تصوف انفس و آفاق میں وحدت کی تلاش کا ایسا ذریعہ ہے جو انسان کو انجام کار خالق حقیقی کے عرفان اور اس سے ایسے ابدی تعلق سے بہرہ ور کرتا ہے جو قرآن حکیم کے الفاظ میں فوز عظیم ہے۔ قرآن حکیم فطرت کے انہی بنیادی حقائق جن کا انکشاف آج کی ایٹمی فزکس کر رہی ہے کو بیان کر کے قربت الٰہی کے تصور کی اہمیت قلب و روح میں جاگزیں کرواتا ہے اور اس فکر کو فوز عظیم کا ضامن قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کے مشاہدہ کی اپنی ہی بیان کردہ ترتیب (۵۳:۴۱) کے مطابق قرآن حکیم درج ذیل آیات میں پہلے آفاق میں موجود ان نشانیوں کا ذکر کرتا ہے جو آج بنیادی ذراتی طبیعیات (Elementary Particle Physics) کا موضوع ہیں۔ ذرّے کی ہر ممکن ذیلی سطح تک موجود اللہ کے شہود کو بیان کر کے ہمیں اس کے ادراک و استحضار کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ اس کے بعد انفسی سفر یعنی طریق تصوف کا بیان ہے اور اس ترتیب سے فوز عظیم کے حصول کو لا تبدیل لکلمٰت اللہ کہہ کر ابدی ضمانت فراہم کر دی گئی ہے:

وَ مَا تَكُوْنُ فِيْ شَاْنٍ وَّ مَا تَتْلُوْا مِنْهُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَّ لَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ اِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوْدًا اِذْ تُفِيْضُوْنَ فِيْهِ وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَّبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَآءِ وَلَآ اَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ وَ لَآ اَكْبَرَ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ٥ اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ٥ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ كَانُوْا يَتَّقُوْنَ٥ لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْاٰخِرَةِ لَا تَبْدِيْلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ

ذٰلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیْمُ○[۳۸]

اور آپ جس حال میں بھی ہوں اور آپ اس کی طرف سے جس قدر بھی قرآن پڑھ کر سناتے ہیں اور تم جو عمل بھی کرتے ہو مگر ہم اس وقت تم سب پر گواہ و نگہبان ہوتے ہیں جب تم اس میں مشغول ہوتے ہو، اور آپ کے رب (کے علم) سے ایک ذرہ (atom) برابر بھی (کوئی چیز) نہ زمین میں پوشیدہ ہے اور نہ آسمان میں اور نہ اس (ذرہ) سے کوئی چھوٹی چیز (subatom) ہے اور نہ بڑی مگر واضح کتاب (یعنی لوحِ محفوظ) میں (درج) ہے۔ خبردار! بے شک اَولیاء اللہ پر نہ کوئی خوف ہے اور نہ وہ رنجیدہ و غمگین ہوں گے۔ وہ ایسے لوگ ہیں جو ایمان لائے اور تقویٰ شعار رہے۔ اُن کے لیے دنیا کی زندگی میں بشارت ہے اور آخرت میں بھی، اللہ کے فرمان بدلا نہیں کرتے، یہی وہ عظیم کامیابی ہے۔

سالک کو جب قربت و شہودِ الٰہی کا یہ شعور حاصل ہوتا ہے تو وہ کسی بھی لمحے غفلت میں نہیں رہتا بلکہ ہمیشہ اپنی تکمیلِ ذات کے لیے سراپا عمل رہتا ہے:

اللّٰهم کمل اوقاتی و تمم اناتی بحیث تخالصه عن تشویشات خطراتی ووسواس خناسی.[۳۹]

اے اللہ! میرے وقت کو مکمل اور لمحوں کو ایسے پورا کر دے کہ یہ میرے خطرے کی تشویش اور میرے خناس کے وسوسے سے پاک ہو جائے۔

یعنی وہ اپنی شعوری زندگی کے ہر لمحے کا مسلسل تعاقب (consecutive coverage of life moments) کرتا ہے کہ اس کی فرع اس کی اصل سے الگ نہ رہے اور اس کی کوئی آن یا لمحہ غفلت، کسلت یا تشکیک کے خلا کی نذر نہ ہو جائے۔ گویا صوفی کی زندگی ایک تنے ہوئے رسے پر چلنے کا نام ہے جہاں اس نے اپنے ہر ہر عمل کی نگرانی کرنا ہوتی ہے چاہے اس کا تعلق ہاتھ، پاؤں، کان، آنکھ، دل، خیال، یا کسی بھی عضو کے ساتھ ہو۔ تکمیل اطاعت و تحصیل ادراک کا یہ سفر سالک کی پوری زندگی میں جاری رہتا ہے۔ بقول شوان (شیخ عیسیٰ نورالدین):

دنیا میں زندگی اور انسانی ہستی عملاً خود کو یقین اور بے یقینیوں کے ایک پیچیدہ نظام میں ظاہر کرتے ہیں۔ انسان کو جو بھی نگاہ سے اوجھل نہیں کرنا چاہیے یہ ہے کہ:

اولاً ''الحق'' کو تسلیم کرے،

دوم اسے مسلسل ذہن میں رکھے،

سوم ہر اس چیز سے بچے جو حق کے متضاد ہو،

چہارم یہ کہ جو کچھ حق کے مطابق ہے اسے انجام دے......

اس سے ابتدائی حقیقتات کی وہ عمارت تیار ہوتی ہے جو انسانی بے یقینی کو گھیر کر تحلیل کر دیتی ہے اور اس طرح ہستی ارضی کے سارے مسئلے کو ایسی شکل میں لے آتی ہے جو بیک وقت سادہ بھی ہے اور قدیمی بھی۔[۴۰]

حاصل کلام

مندرجہ بالا بحث سے تصوف تعمیر شخصیت، انفس و آفاق میں موجودہ آیات میں وحدت کی تلاش اور اس سے ذات واحد کے عرفان کے حصول کے نظام العمل کے طور پر ہمارے سامنے آتا ہے۔ اگر ہم تصوف کے منہج کو اپناتے ہوئے "ربط الخیال"[۴۱] کے حامل بن جائیں تو کچھ عجیب نہیں کہ ہمیں "رباط الخیل"[۴۲] کا منصب بھی ارزاں ہو!

عجب کیا، گر مہ و پرویں مرے نخچیر ہو جائیں
کہ بر فتراک صاحب دولتے بستم سر خود را[۴۳]

❁......❁......❁

حوالہ جات

۱۔ القرآن، النساء، ۴:۸۲۔

۲۔ القرآن، حم السجدہ، ۴۱:۵۳۔

۳۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال، (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۳۶۳۔

4- i. Reuben Hersh, *18 Unconventional Essays on the Nature of Mathematics*, Springer, USA, 2005, P-140.

ii. Frank J. Tipler , *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God, and the Resurrection of the Dead*, Macmillan, London, 1995, p-192.

۵۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید، علم اور مذہبی واردات، ص ۳۱۔

۶۔ محمد عبدالرحمٰن چھوہروی، مجموعہ صلوات الرسول ﷺ، ج ۳، ص ۲۰۔

۷۔ ایضاً، ج ۵، ص ۲۵۔

۸۔ ایضاً، ص ۳۲۔

9- i. William P. Berlinghoff, Fernando Quadros Gouvea, *Math Through the Ages: A Gentle History of Teachers and Others*, The Mathematical Association of America, Oxton House Publishers, 2004, P-63.

ii. Wesley J. Wildman, W. Mark Richardson, *Religion and Science: History, Method, Dialogur*. Routledge, UK, 1996, P-123

10-http://www.brainyencyclopedia.com/encyclopedia/s/sc/schroedinger_s_cat.html

۱۱۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال، (اردو)، ص ۳۵۳۔

12- Drian D. McLaren, The Church on the Otherside: Doing Ministry in the Postmodern Matrix, Zondervan, 2003, P-20.

۱۳۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال، (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۵۳۶، ۵۳۷۔

۱۴۔ شیخ اکبر ابن عربی، الفتوحات المکیۃ، ج ۳، ص ۲۰۰۔

۱۵۔ القرآن، الانفال، ۸:۶۵۔

۱۶۔ عبدالعزیز دباغ، الابریز، ص ۷۵۶۔

17- Drian D. McLaren, *The Church on the Otherside*, P-20.

۱۸۔ محمد عبدالرحمٰن چھوہروی، مجموعہ صلوات الرسول ﷺ، ج ۱۰، ص ۱۶۔

۱۹۔ ابن عربی، الفتوحات المکیۃ، ج ۴، ص ۳۳۰۔

۲۰۔ القرآن، ہود، ۱۱: ۱۲۳۔

۲۱۔ محمد عبدالرحمٰن چھوہروی، مجموعہ صلوات الرسول ﷺ، ج ۲، ص ۳۰۔

۲۲۔ ابن عربی، الفتوحات المکیۃ، ج ۴، ص ۳۳۰۔

۲۳۔ ایضاً، ج ۱، ص ۳۶۴۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۳۶۶۔

۲۵۔ القرآن، الدہر، ۷۶: ۱۔

۲۶۔ محمد عبدالرحمٰن چھوہروی، مجموعہ صلوات الرسول ﷺ، ج ۶، ص ۸۔

۲۷۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال، (فارسی)، ص ۳۷۰۔

۲۸۔ شیخ اکبر ابن عربی، فصوص الحکم، فص حکمۃ علویۃ فی کلمۃ موسویۃ، ص ۸۹۔

۲۹۔ اسداللہ خاں غالب، دیوان غالب، مکتبہ جمال، اردو بازار، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۳۳۳، و ص ۳۴۲۔

۳۰۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال، (فارسی)، ص ۳۶۸۔

۳۱۔ غلام محمد جلوی، اسرار التوحید، ج ۲، ص ۳۶۱۔

۳۲۔ القرآن، القصص، ۲۸: ۸۸۔

۳۳۔ القرآن، الرحمان، ۵۵: ۲۶، ۲۷۔

۳۴۔ محمد عبدالرحمٰن چھوہروی، مجموعہ صلوات الرسول ﷺ، ج ۱۳، ص ۴۲۔

۳۵۔ ایضاً، ج ۲، ص ۳۰۔

۳۶۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال، (فارسی)، ص ۶۱۲۔

۳۷۔ اقبال، تشکیل جدید، اسلامی ثقافت کی روح، ص ۱۹۱۔

۳۸۔ القرآن، یونس، ۱۰: ۶۱-۶۴۔

۳۹۔ محمد عبدالرحمٰن چھوہروی، مجموعہ صلوات الرسول ﷺ، ج ۲۳، ص ۲۹۔

۴۰۔ شیخ عیسیٰ نورالدین، انسان اور یقین، بحوالہ روایت، اوّل، مکتبہ روایت، لاہور، ص ۱۸۸۔

۴۱۔ القرآن، الکہف، ۱۸: ۱۳۔

۴۲۔ القرآن، الانفال، ۸: ۶۰۔

۴۳۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال، (اردو)، ص ۳۶۲۔

باب پنجم

علمِ حق، اوّل حواس آخر حضور

علم کی منزل سے گذرتے ہوئے حقیقت تک رسائی اقبال کی ایک بنیادی آرزو ہے۔ وہ مشرق و مغرب کے علمی سرچشموں سے فیضیاب ہوئے مگر انہیں ایسے باخبر دل کی آرزو تھی جو حرف میں تاثیر اور بادہ میں نشہ کا مشاہدہ کر سکتا ہو۔[1] زندگی بھر کے علمی سفر سے اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ ایسا علم جو کشادِ دل سے بہرہ ور ہو سکے، روایتی ذرائع علم سے حاصل ہونا ممکن نہیں۔[2] روایتی علم کے حصول کا ذریعہ عقل ہے مگر عقل کے مقدر میں حضوری نہیں، اس کی مثال ایسی جنت کی سی ہے جس میں حور نہ ہو۔[3] جبکہ زندگی حضوری میں ہے[4] اور عقل حضوری تک نہیں لا سکتی۔ یہ ایسی آگاہی تک ہی لا سکتی ہے جو حیرت کی حامل ہے۔[5] چونکہ عقل صرف چراغِ رہگذر ہے[6] اس لیے اہلِ خرد کا مقام حضوری نہیں اعراف ہوتا ہے۔[7]

اگر عقل حضوری تک رسائی حاصل کرنے سے معذور ہے، تو متبادل ذریعہ علم کیا ہو؟ یہاں اقبال عقل سے حاصل ہونے والے علم 'دانشِ برہانی' کے مقابل 'دانشِ نورانی' کا ذکر کرتے ہیں۔[8] دانشِ برہانی اگر 'شرعِ مسلمانی' سے آشنا کرتی ہے تو دانشِ نورانی 'جذبِ مسلمانی' سے بہرہ ور کرتی ہے۔[9] کیونکہ عقل صرف 'فکرِ حکیمانہ' کی حامل ہے جبکہ منزل 'فکرِ حکیمانہ' میں نہیں 'جذبِ حکیمانہ' میں ہے۔[10] یہیں سے علم اور فقر میں فرق نمایاں ہو جاتا ہے کہ دونوں کا مقصود اور منتہا ایک دوسرے سے جدا اور الگ ہے۔[11] علم کا سرچشمہ عقل اور فقر کا دل ہے۔ راست علم اور درستی نگاہ دل کی کارفرمائی کے آغاز کی بنیاد ہیں۔[12]

اقبال کے نزدیک ہمیں صرف صاحبِ ادراک ہی نہیں بنایا گیا بلکہ اس کے ساتھ ذوقِ تجلی سے بھی سرفراز کیا گیا ہے۔[13] ہماری نگاہ اگرچہ بالعموم توہمات میں گرفتار رہتی ہے مگر اسے دل

وجود تک رسائی کی صلاحیت بھی دی گئی ہے۔[۱۴] حقیقت کا اظہار عین فطرت ہے مگر اس کا مشاہدہ کرنے کے لیے 'نگاہ' درکار ہے۔[۱۵] اس نگاہ کے حصول کے لیے علامہ ذکر و فکر کی یکتائی[۱۶] اور 'کیمیائے نفس'[۱۷] کو لازمی تقاضا قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اس سے ہی وہ جذب و جنون میسر آتا ہے جو صاحب ادراک ہے۔[۱۸] اسی جذب مسلمانی کو علامہ خلقِ خلاق[۱۹] قرار دیتے ہیں جسے وہ حقیقت تک رسائی اور ضرب کے کاری ہونے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔[۲۰]

علم حصولی سے حضوری کی منزل تک رسائی کا امکان کیا ہے؟ علامہ فرماتے ہیں کہ مسلمان کے لیے صرف علم کو ہی منزل قرار نہیں دیا گیا بلکہ اس کے لیے نعمت دیدار بھی رکھی گئی ہے۔[۲۱] حضوری کا حصول انسان کے لیے فطری بھی ہے کہ انسان ایک ایسا خدنگ جستہ ہے جو جستگی کے باوجود کماں سے دور نہیں ہوا۔[۲۲] حضوری کا حصول اس لیے بھی ضروری ہے کہ انفرادی سطح پر اسی میں دل کی زندگی ہے[۲۳] اور یہ اجتماعی سطح پر معاصر فتنوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک قوت بھی ہے۔[۲۴] اس کے حصول کے لیے وہ تربیت نفس درکار ہے جو ہمارے ضمیر کو معانی قرآن کے نزول کے لیے ہموار کردے۔[۲۵] تاہم اقبال دور حاضر کے صوفیانہ طرق کو اس منزل حضوری کے حصول کے لیے موثر اور کارگر تصور نہیں کرتے۔[۲۶]

تیری طبیعت ہے اور، تیرا زمانہ ہے اور
تیرے موافق نہیں خانقہی سلسلہ[۲۷]

علامہ نے علم کی انھی دو حیثیتوں کو بیان کرتے ہوئے اس کی ایک جہت کو حواس اور دوسری کو حضور قرار دیا ہے۔ حواس سے حضور تک رسائی کا عمل 'سوز حیات' سے ہی ممکن ہے:

علم تا سوزی نگیرد از حیات — دل نگیرد لذتی از واردات
علم جز شرح مقامات تو نیست — علم جز تفسیر آیات تو نیست
سوختن میباید اندر نار حس — تا بدانی نقرۂ خود را ز مس
علم حق اوّل حواس آخر حضور — آخر او مے نگنجد در شعور[۲۸]

جب تک علم زندگی سے سوز حاصل نہ کرے دل واردات کی لذت سے آشنا نہیں ہوتا۔
علم کا مقصد صرف انسانیت کے مقامات کی شرح اور اس کی آیات کی تفسیر ہے۔
احساس کی آگ میں جلنے کے بعد ہی انسان اپنی چاندی اور تانبے میں امتیاز کر سکتا ہے۔
حق تعالیٰ کا علم پہلے حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور آخر میں مشاہدات سے اس کی نہایت

عقل سے بالاتر ہے۔

علم حق کیا ہے؟ اس کی تین جہات ہو سکتی ہیں:

۱۔ ایسا علم جو صرف ظن و تخمین پر مبنی نہ ہو بلکہ مبنی بر حقیقت ہو اور پھر وہ انفرادی و اجتماعی حال میں بدل چکا ہو، یعنی صرف فکر نہ رہے بلکہ اجتماعی نظام میں بدل جائے۔[۲۹]

۲۔ ایسا علم جو حق کی طرف سے عطا کیا گیا ہو۔[۳۰]

۳۔ ایسا علم جو حق سے متعلق ہو یعنی وہ حق کی معرفت اور حضوری پر منتج ہو۔[۳۱]

یہی وہ علم ہے جو انسانی شخصیت کو ایسی تبدیلی سے آشنا کرتا ہے جو اسے حقیقت سے قریب تر کرتی ہے بصورت دیگر علم، علم ہو کر جہل کے زمرے میں ہی رہتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَلَوْ اَنَّنَا نَزَّلْنَآ اِلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتٰى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوْا لِيُؤْمِنُوْٓا اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُوْنَ.[۳۲]

اور اگر ہم ان کی طرف فرشتے اتار دیتے اور ان سے مُردے باتیں کرنے لگتے اور ہم ان پر ہر چیز (آنکھوں کے سامنے) گروہ در گروہ جمع کر دیتے وہ تب بھی ایمان نہ لاتے سوائے اس کے جو اللہ چاہتا اور ان میں سے اکثر لوگ جہالت سے کام لیتے ہیں۔

انسانی تاریخ میں علم کا سفر جن مراحل سے گزرا، حواس اور عقل کی حقیقت کے ادراک میں معذوری ثابت ہوتی گئی۔ عقلیت (Rationalism) کے مطابق صرف حواس سے علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس سے حاصل ہونے والے تصورات مبہم اور ژولیدہ فکری کے حامل ہوتے ہیں۔ صرف عقل یا فکر ہی حقیقت کا ادراک کر سکتی ہے۔ سو علم حقیقت کا ذریعہ عقل نظری ہی ہے۔ مگر عقلیت نے جس طرح حقیقت کے تعین کا سفر طے کیا اس کا نتیجہ متضاد حاصلات کے طور پر سامنے آیا۔ اس طرح عقل کا ذریعہ علم حقیقت ہونا از خود بے یقینی اور ژولیدہ فکری میں بدل گیا۔ اس کا لازمی نتیجہ حسیت کا ذریعہ علم حقیقت ہونا قرار پایا۔ اس کے مطابق عقل نہیں صرف حواس ذریعہ علم ہیں۔ مگر اس کے تحت بھی انسانی فکر کبھی مادیت، کبھی ذہن تک پہنچی اور متضاد نتائج فکر کے باعث یہاں بھی علم حقیقت کا حصول غیر یقینی ہو گیا۔

عقل اور حواس دونوں ہی ذریعہ علم ہیں مگر اپنے اپنے دائرہ کار کے اندر۔ (کانٹ (Immanuel Kant, 1724-1804) نے اس امر کا انکشاف کیا کہ حواس اور عقل دونوں انسانی علم کی استعدادیں ہیں۔ حواس علم کا خام مواد فراہم کرتے ہیں، عقل اس مواد کو اپنے مقولات

(Categories) کے تحت منظم کر کے علم میں بدلتی ہے۔ حواس سے یہ یقین میسر آتا ہے کہ معلوم خارج میں وجود رکھتا ہے اور حاصل شدہ علم میں عقل سے وجوب اور کلیت پیدا ہوتی ہے۔

کانٹ کے مطابق ہمارے ریاضیاتی اور طبیعیاتی علم کو قضایا ترکیبی درکار ہیں۔ مزید یہ کہ یہ وہبی طور پر قابلِ ادراک (Knowable apriori) ہیں، سو یہ کسی بھی آزادانہ تجربے سے ماورا ہیں۔ کیونکہ کوئی بھی خاص تجربہ ان قضایا کی کلی اور وجوبی صحت کو ثابت نہیں کر سکتا۔[۳۳] عقلِ خالص کا عمومی مسئلہ یہ ہے کہ وہبی قضایا ترکیبی (Synthetic apriori judgements) کا امکان کیا ہے۔ کانٹ کے مطابق اس کے لیے بالکل ایک نیا شعبہ علم درکار ہے۔[۳۴] کانٹ نے اس نئی سائنس کو Transcendental Doctrine کہا ہے۔ یہ سائنس براہ راست حسی شعور (Empirical Cognition) کے معروض (Objects) سے بحث نہیں کرتی بلکہ معروض کے تجربہ کے امکانات کی شرائط دریافت کرتی ہے اور اس ذہنی استعداد کا کھوج لگاتی ہے جو معروض کا تجربہ حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے۔[۳۵] کانٹ، لاک (Locke) کے اس خیال سے متفق ہے کہ ہمیں کوئی خلقی علم نہیں دیا گیا۔ یعنی کسی قضیے سے متعلق کوئی علم اللہ یا فطرت کی طرف سے ہم میں ودیعت نہیں کیا گیا بلکہ اس کا آغاز ہمارے انفرادی تجربے سے ہوتا ہے۔[۳۶]

تاہم تجربہ دو بنیادی عوامل کا ثمر ہے۔ اولاً بیرونی اشیاء ہماری قوتِ احساس (Sensibility) کو متاثر کرتی ہیں اور اس متاثر کرنے کے عمل کے نتیجے میں ہماری وقوفی صلاحیت (Cognitive faculty) روبہ عمل ہوتی ہے۔[۳۷] کانٹ کے مطابق ہم ثانی الذکر کو اول الذکر کی نسبت زیادہ یقینی طور پر محسوس کر سکتے ہیں۔ یعنی ہمیں اپنی شعوری صلاحیتوں کی طرف سے اس تجربے کے دوران کردار (Contribution) کا خالص (Pure) یا وہبی (apriori) شعور (Cognition) ہو سکتا ہے نہ کہ اس امر کا شعور کہ اس تجربے کے دوران خارجی اشیاء یا منظور کا اثر کیا تھا۔[۳۸] کانٹ کے مطابق ہماری استعداداتِ شعور (Cognitive Capacities) دو عوامل پر مشتمل ہیں۔ ایک یہ کہ خارجی اشیاء کے ہم پر ہونے والے اثرات کو قبول کرنا (Receptivity) اور ان اثرات کا احساس (Sensation) جس سے یہ اشیاء ہمارے حسی وجدان (Empirical Intuition) کو متاثر کرتی ہیں۔ دوسرا تفہیم (understanding)، یعنی وجدان (Intuition) کے اس مواد کو سوچ کے ذریعے باہم مربوط کرنا اور پھر ان کے بارے میں قضایا (Judgements) ترتیب دینا۔[۳۹] یوں کانٹ نے ہماری Sensitivity کی Receptive Faculty کی طرف سے

شعور (Cognition) کو Contribution اور منظور کی طرف سے ہم پر اثر (Effect) میں امتیاز کو واضح کیا ہے۔[۴۰]

اس طرح کانٹ نے اس امر کی توضیح کی ہے کہ زمان و مکاں تمام وجدان کی Forms ہیں۔ جنہیں ہماری استعداد احساس (faculty of sensibilty) نے وضع کیا ہے۔ لہٰذا یہ ہر اس شے کی forms ہیں، جن کا ہمیں قبل تجربی علم ہو سکتا ہے[۴۱] نیز معقولات (Categories) ادراک میں اس وقت ممد ہوں گے جب ان کا اطلاق اشیاء کے ظاہر (Phenomena) پر کیا جائے، تاہم ان کے ذریعے حقیقت اشیاء (Noumens) کے بارے میں سوچا تو جا سکتا ہے، جانا نہیں جا سکتا۔[۴۲] یہی سبب ہے کہ تمام روایتی مابعد الطبیعیات واہموں (Illusions) پر مشتمل ہے۔ کیونکہ یہ اس امر کے لیے تو کوشاں ہے کہ صرف عقل پر انحصار کرتے ہوئے تمام اشیاء بشمول روح، کائنات اور خدا کا علم حاصل کرے مگر یہ حواس کی حدود کار کا تعین نہیں کرتی۔[۴۳]

گویا حواس علم تک رسائی کے لیے ایک سنگ میل کا درجہ تو رکھتے ہیں مگر یہ اس علم کے حصول کی حتمی ضمانت نہیں دیتے جو تابع معلوم بھی ہو۔ حسیت اور عقلیت کے بعد دور تنقید نے عقل کی حدود کو واضح اور نمایاں کر دیا۔ اس باب میں کانٹ کے فکری حاصلات وقیع درجہ رکھتے ہیں:

۱۔ ادراک حواس سے مدد لینے والے حسی شعور کا عمل ہے۔ اشیاء کے ظاہر سے حواس جو اثر لیتے ہیں اسی حد تک ان کا ادراک ہوتا ہے۔ تاہم جب یہ حسی شعور سے خالص شعور کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اول الذکر میں حقیقت کا کوئی ادراک نہیں ہو سکتا جبکہ موخر الذکر میں اس کا وہی شعور باقی رہتا ہے:

> Perception is empirical consciousness, that is, a consciousness in which sensation is to be found. Appearances, as objects of perception, are not pure, merely formal, intuitions, like space and time. For in and by themselves these latter cannot be perceived. Appearances contain in addition to intuition the matter for some object in general (whereby something existing in space or time is represented); they contain, that is to say, the real of sensation as merely subjective representation, which gives us only the consciousness that the subject is affected, and which we relate to an object in general. Now from empirical consciousness to pure consciousness a graduated transition is possible, the real in the former completely vanishing and a merely formal a priori consciousness of the manifold in space and time remaining.[44]

۲۔ حواس کی قوت حس کم و بیش ہوتی رہتی ہے۔ لہٰذا اس کے مطابق ادراک بھی کم و بیش ہوتے ہوئے متاثر ہوگا:

Consequently there is also possible a synthesis in the process of generating the magnitude of a sensation from its beginning in pure intuition = 0,up to any required magnitude. Since, however, sensation is not in itself an objective representation, and since neither the intuition of space nor that of time is to be met with in it, its magnitude is not extensive but intensive. This magnitude is generated in the act of apprehension whereby the empirical consciousness of it can in a certain time increase from nothing = 0 to the given measure. Corresponding to this intensity of sensation, an intensive magnitude, that is, a degree of influence on the sense [i.e. on the special sense involved], must be ascribed to all objects of perception, in so far as the perception contains sensation.[45]

۳۔ انسانی شعور میں حقیقت کا ادراک کلی نہیں ہوگا بلکہ حسی شعور کی حواس کے ساتھ مناسبت کے لحاظ سے ضرور کم و بیش ہوتا رہے گا۔ لہٰذا حقیقت کا ادراک جہاں تک اس کے ظہور پذیری کے شعور کا تعلق ہے کمی و بیشی کا شکار ہوتا رہے گا:

Apprehension by means merely of sensation occupies only an instant, if, that is, I do not take into account the succession of different sensations. As sensation is that element in the [field of] appearance the apprehension of which does not involve a successive synthesis proceeding from parts to the whole representation, it has no extensive magnitude. The absence of sensation at that instant would involve the representation of the instant as empty, therefore as = 0. Now what corresponds in empirical intuition to sensation is reality (realitas phaenomenon); what corresponds to its absence is negation = 0. Every sensation, however, is capable of diminution, so that it can decrease and gradually vanish. Between reality in the [field of] appearance and negation there is therefore a continuity of many possible intermediate sensations, the difference between any two of which is always smaller than the difference between the given sensation and zero or complete negation. In other words, the real in the [field of] appearance has always a magnitude. But since its apprehension by means of mere sensation takes place in an instant and not though successive synthesis of different sensations, and therefore does not proceed from the parts to the whole, the magnitude is to be met with only in the apprehension. The real has therefore magnitude, but not extensive

magnitude.[46]

۴۔ حواس عام طور پر حقیقت کا جزوی یا ادنیٰ درجے پر شعور حاصل کرتے ہیں جو درجات کے لحاظ سے متنوع نوعیت کا ہو سکتا ہے:

Every sensation, therefore, and likewise every reality in the [field of] appearance, however small it may be, has a degree, that is, an intensive magnitude which can always be diminished. Between reality and negation there is a continuity of possible realities and of possible smaller perceptions. Every colour, as for instance red, has a degree which, however small it may be, is never the smallest; and so with heat, the moment of gravity, etc.[47]

۵۔ حقیقت کا مظاہری اظہار درجہ بدرجہ ہوتا ہے۔ اس اظہار میں شعور کے لیے ایک تسلسل ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی اظہار بھی کلی ہے:

All appearances, then, are continuous magnitudes, alike in their intuition, as extensive, and in their mere perception (sensation, and with it reality) as intensive. If the synthesis of the manifold of appearance is interrupted, we have an aggregate of different appearances, and not appearance as a genuine quantum. Such an aggregate is not generated by continuing without break productive synthesis of a certain kind, but through repetition of an ever-ceasing synthesis. If I called thirteen thalers a quantum of money, I should be correct, provided my intention is to state the value of a mark of fine silver. For this is a continuous magnitude in which no part is the smallest, and in which every part can constitute a piece of coin that always contains material for still smaller pieces. But if I understand by the phrase thirteen round thalers, so many coins, quite apart from the question of what their silver standard may be, I then use the phrase, quantum of thalers, inappropriately. It ought to be entitled an aggregate, that is, a number of pieces of money. But as unity must be presupposed in all number, appearance as unity is a quantum, and as a quantum is always a continum.[48]

۶۔ ادراک میں حقیقت کے انکشاف کے لاتعداد درجات ہیں۔ لہٰذا شعور کو حسب استعداد منکشف ہونے والی حقیقت پر اعتماد کرنا ہوگا۔ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا:

If all reality in perception has a degree, between which and negation there exists an infinite gradation of ever smaller degrees, and if every sense must likewise possess some particular degree of receptivity of sensations, no perception, and consequently no experience, is possible that could

prove, either immediately or mediately (no matter how far-ranging the reasoning may be), a complete absence of all reality in the [field of] appearance. In other words, the proof of an empty space or of an empty time can never be derived from experience. For, in the first place, the complete absence of reality from a sensible intuition can never be itself perceived; and, secondly, there is no appearance whatsoever and no difference in the degree of reality of any appearance from which it can be inferred. It is not even legitimate to postulate it in order to explain any difference. For even if the whole intuition of a certain determinate space or time is real through and through, that is, though no part of it is empty, none the less, since every reality has its degree, which can diminish to nothing (the void) through infinite gradations without in any way altering the extensive magnitude of the appearance, there must be infinite different degrees in which space and time may be filled. Intensive magnitude can in different appearances be smaller or greater, although the extensive magnitude of the intuition remains one and the same.[49]

۷۔ اسی طرح حواس کا ادراک کرنا بھی تجربے کا محتاج ہے۔ یہ قبل تجربی یا وہبی نہیں ہے۔ اور حسی شعور کا صفر سے لامتناہی درجے تک ارتقا ممکن ہے۔ حقیقت کے ادراک کے بارے میں شعور کے تسلسل کے وہبی یا قبل تجربی ہونے کے علاوہ شعور کا سارا عمل تجربے پر منحصر ہے:

The quality of sensation, as for instance in colours, taste, etc., is always merely empirical, and cannot be represented a priori. But the real, which corresponds to sensations in general, as opposed to negation = 0, represents only that something the very concept of which includes being, and signifies nothing but the synthesis in an empirical consciousness in general. Empirical consciousness can in inner sense be raised from 0 to any higher degree, so that a certain extensive magnitude of intuition, as for instance of illuminated surface, may excite as great a sensation as the combined aggregate of many such surfaces has illuminated. [Since the extensive magnitude of the appearance thus varies independently], we can completely abstract from it, and still represent in the mere sensation in any one of its moments a synthesis that advances uniformly from 0 to the given empirical consciousness. Consequently, though all sensations as such are given only a posteriori, their property of possessing a degree can be known a priori. It is remarkable that of magnitudes in general we can know a priori only a single quality, namely, that of continuity, and that in all quality (the real in appearances) we can know a priori nothing save [in regard to] their intensive quantity, namely that they have degree.

Everything else has to be left to experience.[20]

۸۔ تجربے سے مراد کسی شے کے بارے میں ادراک کے ذریعے علم کا حاصل ہونا ہے۔ ادراک اپنے عمل تالیف کے ذریعے حواس سے حاصل ہونے والی اطلاعات کو علم میں بدلتا ہے۔ گویا ادراک کے مختلف اعمال کے باہمی ربط سے ہی تجربہ وجود پذیر ہو سکتا ہے:

Experience is an empirical knowledge, that is, a knowledge which determines an object through perceptions. It is a synthesis of perceptions, not contained in perception but itself containing in one consciousness the synthetic unity of the manifold of perceptions. This synthetic unity constitutes the essential in any knowledge of objects of the senses, that is, in experience as distinguished from mere intuition or sensation of the senses. In experience, however, perceptions come together only in accidental order, so that no necessity determining their connection is or can be revealed in the perceptions themselves. For apprehension is only a placing together of the manifold of empirical intuition; and we can find in it no representation of any necessity which determines the appearancesthus combined to have connected existence in space and time. But since experience is a knowledge of objects through perceptions, the relation [involved] in the existence of the manifold has to be represented in experience, not as it comes to be constructed in time but as it exists objectively in time. Since time, however, cannot itself be perceived, the determination of the existence of objects in time can take place only through their relation in time in general, and therefore only through concepts that connect them a priori. Since these always carry necessity with them, it follows that experience is only possible through a representation of necessary connection of perceptions.[31]

۹۔ حواس کی نارسائی ہی ہے کہ ہم کسی شے یا واقعہ کو اپنے تجربے کے تسلسل سے ہی جانتے ہیں:

I render my subjective analysis of apprehension objective only by reference to a rule in accordance with which the appearances in their succession, that is, as they happen, are determined by the preceding state. The experience of an event (i.e. of anything as happening) is itself possible only on this assumption.[32]

۱۰۔ حقیقتِ شے تک رسائی محال ہے۔ کیونکہ ہماری عقل کو وہ خاص استعداد نہیں دی گئی جو حقیقتِ شے کے ادراک کی متحمل ہو سکے:

If by 'noumeuon' we mean a thing so far as it is not an object of our sensible intuition, and so abstract from our mode of intuiting it, this is a

noumeuon in the negative sense of the term. But if we understand by it an object of a non-sensible intuition, we thereby presuppose a special mode of intuition, namely, the intellectual, which is not that which we possess, and of which we cannot comprehend even that possibility. This would be 'noumenon' in the positive sense of the term. [53]

۱۱۔ یہی سبب ہے کہ انسانی شعور اپنی تنگ دامانی کے باعث کوئی بھی ادراک کچھ لازمی شرائط کے پورا ہونے پر ہی حاصل کر سکتا ہے:

For that categories have meaning only in relation to the unity of intuition in space and time; and even this unity they can determine, by means of general a priori connecting concepts, only because of the mere ideality of space and time. [54]

۱۲۔ اور یہ کہ زمان و مکاں میں حواس کا ہر ادراک کچھ شرائط کا پابند ہوتا ہے:

For in our sensibility, that is, in space and time, every condition to which we can attain in the exposition of given appearances is again conditioned.[55]

عقل کی فعالیت کی تحدید کے باعث ہی کانٹ نے تنقید عقل محض کو عقل نظری کے فیصلہ کرنے کے لیے ایک جامع نظام قرار دیا ہے۔ جو اس کے مطابق مستقبل میں ناقابل تغیر رہے گا:

Now, as regards this second edition, I have, as is fitting, endeavoured to profit by the opportunity, in order to remove, wherever possible, difficulties and obscurity which, not perhaps without my fault, may have given rise to the many misunder- standings into which even acute thinkers have fallen in passing judgment upon my book. In the propositions themselves and their proofs, and also in the form and completeness of the [architectonic] plan, I have found nothing to alter. This is due partly to the long examination to which I have subjected them, before offering them to the public, partly to the nature of the subject-matter with which we are dealing. For pure speculative reason has a structure wherein everything is an organ, the whole being for the sake of every part, and every part for the sake of all the others, so that even the smallest imperfection, be it a fault (error) or a deficiency, must inevitably betray itself in use. This system will, as I hope, maintain, throughout the future, this unchangeableness. It is not self-conceit which justifies me in this confidence, but the evidence experimentally obtained through the parity of the result, whether we proceed from the smallest elements to the whole of pure reason or reverse-wise from the whole (for this also is presented to reason through its final end in the sphere of the practical) to

each part. Any attempt to change even the smallest part at once gives rise to contradictions, not merely in the system, but in human reason in general.[26]

اور یہی کانٹ کا امتیاز ہے کہ اس نے عقل کی ان حدود کا تعین کر دیا ہے جن میں رہتے ہوئے عقل اپنا وظیفہ انجام دے سکتی ہے اور ان سے ماوراء اس کی کارفرمائی کا کوئی امکان نہیں۔

The critique of pure reason can be regarded as the true tribunal for all disputes of pure reason; for it is not involved in these disputes -- disputes which are immediately concerned with objects -- but is directed to the determining and estimating of the rights of reason in general, in accordance with the principles of their first institution. In the absence of this critique reason is, as it were, in the state of nature, and can establish and secure its assertions and claims only through war. The critique, on the other hand, arriving at all its decisions in the light of fundamental principles of its own institution, the authority of which no one can question, secures to us the peace of a legal order, in which our disputes have to be conducted solely by the recognised methods of legal action. In the former state, the disputes are ended by a victory to which both sides lay claim, and which is generally followed by a merely temporary armistice, arranged by some mediating authority; in the latter, by a judicial sentence which, as it strikes at the very root of the conflicts, effectively secures an eternal peace. The endless disputes of a merely dogmatic reason thus finally constrain us to seek relief in some critique of reason itself, and in a legislation based upon such criticism. As Hobbes maintains, the state of nature is a state of injustice and violence, and we have no option save to abandon it and submit ourselves to the constraint of law, which limits our freedom solely in order that it may be consistent with the freedom of others and with the common good of all.[27]

The critique of pure reason can be regarded as the true tribunal for all disputes of pure reason; for it is not involved in these disputes- which are immediately concerned with objects -but is directed to the determining and estimating of the rights of reason in general, in accordance with the principles of their first institution.[28]

اقبال جب علم کی معراج ''حضور'' تک رسائی کو قرار دیتے ہیں تو حواس اور حضور میں ربط کو بھی بیان کرتے ہیں۔ حواس ظاہری اور عقل کے حضور سے ربط کو الفاظ کے پیرائے میں بیان کرنا 'حقیقت یہ ہے جلد 'حرف تنگ' کے مصداق ہے۔ حضور سے سرفراز کرنے والی عقل کی رسائی

حقیقت تک ہے جبکہ عقل نظری کی رسائی صرف ظاہری صورت تک ہوتی ہے۔ مولانا روم اس فرق کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

طفلِ رہ را فکرت مردان کجاست؟ — کو خیال او، و، کو تحقیق راست
فکرِ طفلان دایہ باشد، یا کہ شیر — یا مویز و جوز، یا گریہ و نفیر
آن مقلد ہست چون طفلِ علیل — گرچہ دارو بحثِ باریک و دلیل
آن تعمق در دلیل و در شکیل — از بصیرت میکند او را گسیل
مایہ ای، کان سرمۂ سِرّ وی است — برد و، در اشکال گفتن، کار بست
ای مقلد، از بخارا باز گرد — رو بہ خواری، تاشوی تو شیر مرد
تا بخارای دگر بینی درون — صف در آن در مجلسش لا یفقہون [59]

عقل نظری اور حضور سے سرفراز کرنے والی عقل میں وہی فرق ہے جو اندھیرے اور روشنی میں ہوتا ہے۔ عقل حضوری ایک طویل مجاہدے کا ثمر ہوتی ہے، جس کے نتیجے میں عقل کو حقیقت کی قربت میسر آتی ہے اور اس سے مشاہدے میں وہ امتیاز پیدا ہوتا ہے جس سے مشاہدے سے پیدا ہونے والے تصورات، مفاہیم حتیٰ کہ نتائج و اثرات تک بدل جاتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں:

ہست آن، از بعدِ سی سالہ جہاد — عقل اینجا ہیچ نتواند فتاد
ہست ز آن سوی خرد صد مرحلہ — عقل را یا وہ مکن اینجا بلہ
آنچہ او بیند، نتان کردن مساس — نز قیاسِ عقل و، نز راہِ حواس
شب گریزد چونکہ نور آید ز دور — پس چہ داند ظلمتِ شب، حالِ نور؟
چون قدیم آید حدث گردد عبث — پس کجا داند قدیمی را حدث؟
بر حدث، چون زد قدم، دنگش کند — چونکہ گردش نیست، ہم رنگش کند
این "الف لام میم" و، "حامیم" این حروف — چون عصای سوی آمد در وقوف
این "الف لام میم" و، "حامیم"، ای پدر — آمدست از حضرت مولی البشر
ہر الف، لامی، چہ میماند بدین؟ — گر تو جان وری بدین چشمش ببین
ہمچنان ترکیب "حامیم" و الکتیب — ہست بر بالا و، دیگرھا نشیب
اژدھا گردد، شکافد بحر را — چون عصا "حامیم" از داد خدا
چونکہ ظاہرھا گرفتند احمقان — آن دقایق ماند از ایشان بس نہان

لا جرم محجوب گشتند از عرض   کہ دقیقہ فوت شد در مفترض ۶۰

اقبال نے اس عقل کو انسان کے باطن میں موجود ایک نور قرار دیا ہے جو اس کے لئے حضور تک رسائی کے پل کی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان کو ایسا نور ودیعت کیا گیا ہے جو اپنے اوصاف و کمالات کے باعث وہ غیب کو حضور میں بدل سکتا ہے۔ برہان و دلیل اور نفس جبرئیل سے مستنیر ہونے کے باعث یہ نور ثبات و تغیر اور زمان و مکاں کی قیود سے ماوراء ہے۔ چونکہ اسے غیب کو حضور میں بدلنے کے وصف سے متصف کیا گیا ہے، سو واقعہ دریا و چوبِ کلیم اور سینہ دریا کے دو نیم ہونے میں اسے مرکزی کردار حاصل ہے۔ جہان ظلمت و نور اور صور و مرگ و آخرت سے کوئی بھی ایسی حقیقت نہیں جو اس پر منکشف نہ ہو۔ تاہم ضروری ہے کہ انسان کو اس نور کا شعور میسر ہو۔ اس شعور کو حاصل کرنے کے لیے انفس کے اس عالم کی تسخیر ضروری ہے۔ اس کا عرفان خدا کا عرفان اور اس کی تسخیر آفاق کی تسخیر کا سنگ میل ہے۔ خلوت و جلوت میں اس کی کارفرمائی کو یقینی بنانے سے ہی اس کی کامل تسخیر ممکن ہے۔ تفکر کا جوہر جب اس کمال کو پالے تو اس کا مرتبہ کائنات میں ایک ناظر کا نہیں رہتا بلکہ یہ کنند حیات کی کارفرمائی کی اساس اور ذریعہ ظہور روزگار قرار پاتا ہے۔

درون سینۂ آدم چہ نور است   چہ نور است این کہ غیب او حضور است
من او را ثابت سیار دیدم   من او را نور دیدم نار دیدم
گہی نارش ز برہان و دلیل است   گہی نورش ز جان جبرئیل است
چہ نوری جان فروزی سینہ تابی   نیرزد با شعاعش آفتابی
بخاک آلودہ و پاک از مکان است   بہ بند روز و شب پاک از زمان است
شمار روزگارش از نفس نیست   چنین جویندہ و یابندہ کس نیست
گہی واماندہ و ساحل مقامش   گہی دریای بی پایان بجامش
ہمین دریا ہمین چوب کلیم است   کہ از وی سینہ دریا دو نیم است
غزالی مرغزارش آسمانی   خورد آبی ز جوی کہکشانی
زمین و آسمان او را مقامی   میان کاروان تنہا خرامی
ز احوالش جہانِ ظلمت و نور   صدای صور و مرگ و جنت و حور
ازو ابلیس و آدم را نمودی   ازو ابلیس و آدم را کشودی

نگه از جلوهٔ او ناشکیب است / تجلی های او یزدان فریب است
به چشمی خلوت خود را ببیند / به چشمی جلوت خود را ببیند
اگر یک چشم بر بندد گناهی است / اگر با هر دو بیند شرط راهی است
ز جوی خویش بحری آفریند / گهر گردد به قعر خود نشیند
همان دم صورت دیگر پذیرد / شود غواص و خود را باز گیرد
درو هنگامه های بی خروش است / درو رنگ و صدای چشم و گوش است
درون شیشهٔ او روزگار است / ولی بر ما بتدریج آشکار است
حیات از وی بر اندازد کمندی / شود صیاد هر پست و بلندی
ازو خود را به بند خود در آرد / گلوی ماسوا را هم فشارد
دو عالم می شود روزی شکارش / فتد اندر کمند تابدارش
اگر این هر دو عالم را نگیری / همه آفاق میرد ، تو نمیری
منه پا در بیابان طلب ست / نخستین گیر آن عالم که در تست
اگر زیری ز خود گیری زبر شو / خدا خواهی بخود نزدیک تر شو
به تسخیر خود افتادی اگر طاق / ترا آسان شود تسخیر آفاق
خنک روزی که گیری این جهان را / شگافی سینهٔ آسمان را
گدازد ماه پیش تو نجودی / برو پیچی کمند از موج دودی
درین دیر کهن آزاد باشی / بتان را بر مراد خود تراشی
بکف بردن جهان چار سو را / مقام نور و صوت و رنگ و بو را
فزودنش کم کم او بیش کردن / دگرگون بر مراد خویش کردن
به رنج و راحت او دل نبستن / طلسم نُه سپهر او شکستن
فرورفتن چو پیکان در ضمیرش / ندادن گندم خود با شعیرش
شکوه خسروی این است این است / همین ملک است کو توام بدین است[۲۱]

سینۂ آدم کے اندر یہ کیا نور ہے، کہ اس کا غیاب بھی حضور ہے۔
میں نے اسے جامد بھی دیکھا ہے اور متحرک بھی، مجھے اس میں نور بھی نظر آیا ہے اور نار بھی۔
کبھی یہ برہان و دلیل اس کی نار بن جاتی ہے اور کبھی وہ وحی جبرئیل سے نور حاصل کرتا ہے۔

(رح اک دانش نورانی، اک دانش برہانی)

یہ کیا نور ہے جو جان کو چمکا دیتا ہے اور سینے میں گرمی پیدا کرتا ہے۔ اس کی ایک شعاع آفتاب سے بڑھ کر ہے۔

یہ فکر مکانی ہونے کے باوجود لامکانی ہے۔ یہ روز و شب کے بندھن میں گرفتار ہونے کے باوجود ماورائے زماں ہے۔

فکر کی زندگی کا دارومدار سانس کے آنے جانے پر نہیں، اس کی مانند کوئی اور جوئندہ و یابندہ نہیں۔ (فکر بلند مقاصد کی تلاش میں رہتا ہے اور ان تک پہنچتا ہے)

کبھی یہ تھک کر ساحل کو اپنا مقام بنالیتا ہے، اور کبھی دریائے بے پایاں کو اپنے جام میں لے آتا ہے۔

یہ دریا بھی ہے اور عصائے موسیٰ بھی، اسی سے سینۂ دریا دونیم ہوتا ہے۔

اس غزال کی چراگاہ آسمان ہے، اور یہ جوئے کہکشاں سے پانی پیتا ہے۔

زمین و آسمان اس کے مقامات ہیں (منزل نہیں)، یہ کاروانِ حیات کے درمیان تنہا چلتا ہے۔

یہ جہانِ ظلمت و نور (دنیا)، (قیامت کی) صدائے صور، ہر شے کا خاتمہ اور (آخرت کی) جنت و حور یہ سب اس کے احوال ہیں۔

اسی سے ابلیس و آدم کی نمود ہے۔ (اور) اسی سے ابلیس و آدم کے مسائل کا حل ہے۔

فکر کے جلوؤں کے باعث ہماری نگاہ صبر نا آشنا ہے، اس کی تجلیات اللہ تعالیٰ کو بھی اپنی آغوش میں لے لیتی ہیں۔

فکر ایک آنکھ سے اپنی خلوت کو دیکھتا ہے اور ایک آنکھ سے اپنی جلوت کو دیکھتا ہے۔ (ہر شخص کے فکر کے دو پہلو ہیں، اس سے وہ اپنے اندر کا جہان بھی دیکھتا ہے ار باہر کی دنیا بھی)

اگر فکر اپنی ایک آنکھ بند کر لے تو یہ "گناہ" ہے، اور اگر اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھے تو یہ شرطِ راہ (ہدایت) ہے۔

یہ (جلوت میں ہو تو) اپنی ندی سے سمندر پیدا کرتا ہے، (اور خلوت میں ہو تو) اپنی گہرائی کے اندر بیٹھ کر اپنے آپ کو گوہر بنالیتا ہے۔

پھر اسی وقت یہ ایک اور صورت اختیار کر لیتا ہے، اپنے اندر غوطہ زن ہو کر اپنے موتی کو باہر نکال لاتا ہے۔

اس کے اندر بے آواز ہنگامے ہیں، اس کے رنگ بغیر چشم کے دیکھے جا سکتے ہیں، اور اس کی صدا

بغیر کان کے سنی جا سکتی ہے۔
فکر کے شیشہ کے اندر ساری کائنات ہے، لیکن ہم پر اس کے راز بتدریج آشکار ہوتے ہیں۔
حیات فکر کی کمند پھینک کر، ہر پست و بالا کا شکار کرتی ہے۔
حیات فکر کے ذریعے اپنے آپ کو اپنی گرفت میں لاتی ہے اور ماسوا کی گردن بھی دبوچ لیتی ہے۔
ایک روز دونوں جہان فکر کے شکار ہوں گے اور اس کی کمند تابدار میں آ جائیں گے۔
اگر تو ان دونوں جہانوں کو اپنی گرفت میں لے آئے، پھر ساری کائنات کی موت سے بھی تو نہیں مرتا۔
بیابان طلب میں سست رفتاری سے نہ چل، پہلے اس عالم کو قابو کر جو تیرے اندر ہے (عالم انفس) اگر تو کمزور ہے تو تسخیر انفس سے زبردست ہو جا، اگر تو اللہ تعالیٰ کا قرب چاہتا ہے تو پہلے اپنے قریب ہو۔
اگر تو اپنی تسخیر میں کامیاب ہو جائے تو تیرے لیے تسخیر آفاق آسان ہو جائے گی۔
مبارک ہو گا وہ دن جب تو اس کائنات کی تسخیر کرے اور ان نو آسمانوں کا سینہ چھید دے۔
پھر چاند تجھے سجدہ کرے گا، اور تو اپنی فکر کی سوج دریا سے کمند ڈال سکے گا۔
پھر تو اس دیر کہن میں خود مختار ہو گا، اور بتوں (مقاصد) کو اپنی خواہش کے مطابق تراشے گا۔
پھر تو اس جہان چارسو کو (جو روشنی، رنگ، اور بو کا جہان ہے) اپنی مٹھی میں لے آئے گا۔
پھر تو اس کے زیادہ کو کم اور کم کو زیادہ کر سکے گا، اپنی مرضی کے مطابق اس میں تبدیلی لا سکے گا۔
اس کے نو جہانوں کے طلسم کو توڑنے کا مطلب یہ ہے یہاں کے رنج و راحت سے دل نہ لگایا جائے۔
اس کے ضمیر میں تیر کی طرح اترا جائے، اور اپنی گندم کو (قیمتی متاع) اس کے جو کے عوض نہ دیا جائے۔
بس یہی شکوہ خسروی ہے، یہی سلطنت ہے جو دین کے ساتھ جڑواں ہے۔
انسان کو حضوری تک 'حیات پرنفس' پہنچاتی ہے۔ حیات پرنفس کی مثال ایک بحر رواں کی ہے۔ شعور و آگہی اس بحر رواں کا ایک کنارا ہے۔ ظاہر و حقیقت کے وجود و ظہور کی اساس یہی ہے۔ کیونکہ ناظر و منظور کی بات ایک راز ہے اور ہر ذرے کا دل یہ عرض کر رہا ہے کہ اے شاہد! تو مجھے مشہود بنا، اپنی ایک نظر کے فیض سے مجھے موجود بنا۔ گویا کسی شے کی ذات کا کمال موجود ہونا ہے اور یہ ہمارے شاہد ہونے پر موقوف ہے۔ کسی شے کا زوال یہ ہے کہ وہ ہماری نظر میں نہ ہو اور

ہمارے شعور سے منور نہ ہو۔ اس کی مدد سے کثرت میں احد کا نظارہ کیا جا سکتا ہے اور کنعان میں (یعنی غیب میں) رہتے ہوئے پیراہن کی خوشبو سے مصر میں موجود (حضور) کا نشان معلوم کیا جا سکتا ہے۔ حیات پر نفس کے نور سے یہ جہان منور و موجود ہے۔ اس کا حال آگ کی طرح ہے، جو زمان و مکاں کو خاکستر کر کے اس سے ماوراء رسائی پا سکتا ہے۔

حیات پر نفس بحر روانی　　شعور آگہی او را کرانی
چہ دریائی کہ ژرف و موج دار است　　ہزاران کوہ و صحرا بر کنار است
مپرس از موجہای بیقرارش　　کہ ہر موجش برون جست از کنارش
گذشت از بحر و صحرا را نمی داد　　نگہ را لذّت کیف و کمی داد
ہر آن چیزی کہ آید در حضورش　　منور گردد از فیض شعورش
بخلوت مست و صحبت ناپذیر است　　ولی ہر شی ز نورش مستنیر است
نخستین می نماید مستنیرش　　کند آخر بہ آئینی اسیرش
شعورش با جہان نزدیک تر کرد　　جہان او را ز راز او خبر کرد
خرد بند نقاب از رخ کشودش　　ولیکن نطق عریان تر نمودش
نگنجد اندرین دیر مکافات　　جہان او را مقامی از مقامات
برون از خویش می بینی جہان را　　در و دشت و یم و صحرا و کان را
جہان رنگ و بو گلدستۂ ما　　ز ما آزاد و هم وابستۂ ما
خودی او را بیک تار نگہ بست　　زمین و آسمان و مہر و مہ بست
دل ما را بہ او پوشیدہ راہی است　　کہ ہر موجود ممنون نگاہی است
گر او را کس نبیند زار گردد　　اگر بیند، یم و کہسار گردد
جہان را فربہی از دیدن ما　　نہالش رستہ از بالیدن ما
حدیث ناظر و منظور رازی است　　دل ہر ذرّہ در عرض نیازی است
تو ای شاہد مرا مشہود گردان　　ز فیض یک نظر موجود گردان
کمال ذاتِ شی موجود بودن　　برای شاہدی مشہود بودن
زوالش در حضور ما نبودن　　منور از شعور ما نبودن
جہان غیر از تجلی ہای ما نیست　　کہ بی ما جلوۂ نور و صدا نیست

تو ہم از صحبتش یاری طلب کن — نگہ را از خم و پیچش ادب کن
"یقین میدان کہ شیران شکاری — درین رہ خواستند از مور یاری"
بیاری ہای او از خود خبر گیر — تو جبریل امینی بال و پر گیر
بہ بسیاری کشا چشم خرد را — کہ دریابی تماشای احد را
نصیب خود ز بوی پیرہن گیر — بہ کنعان نکہت از مصر و یمن گیر
خودی صیاد و نخچیرش مہ و مہر — اسیر بند تدبیرش مہ و مہر
چو آتش خویش را اندر جہان زن — شبیخون بر مکان و لامکان زن[۲۲]

حیات انسانی بحرِ رواں ہے، اور شعور و آگہی اس کا کنارا ہے۔
یہ دریا بہت گہرا ہے اور اس کی سطح پر کئی موجیں اٹھتی ہیں، اس کے کنارے پر کئی ہزار کوہ و صحرا ہیں۔
اس کی بے قرار موجوں کی بات نہ کر، ہر موج کنارے سے باہر نکل پڑتی ہے۔
ہر موج بحر سے باہر نکل کر صحرا کو نمی عطا کرتی ہے، اسی سے نگاہ کو کیفیت اور کمیت کی لذت حاصل ہوتی ہے۔
جو چیز اس کے سامنے آتی ہے، وہ اس کے شعور سے فیضیاب اور منور ہو جاتی ہے۔
یہ اپنی خلوت میں مست ہے اور صحبت کو پسند نہیں کرتی، اس کے باجود ہر چیز اس کے نور سے منور ہے۔
پہلے اپنے نور سے اشیاء کو دکھاتی ہے، بعد میں انھیں آئین سے مقید کر لیتی ہے۔
اس کے شعور نے اسے کائنات سے نزدیک تر کر دیا، پھر جہان نے اسے اس کے راز کی خبر دی۔
خرد نے جہان کے چہرے سے نقاب ہٹایا، لیکن نطق نے اسے اور زیادہ عریاں کر دیا۔
حیات اس دیرِ مکافات (دنیا) میں نہیں سماتی، یہ جہان اس کے (سفر کے مختلف) مقامات میں سے ایک مقام ہے۔
تو اس جہان اور اس کے بیابانوں، دریاؤں، صحراؤں، سمندروں اور کانوں کو اپنے سے باہر دیکھتا ہے۔
(نہیں) یہ جہان رنگ و بو تو ہمارا گلدستہ ہے، یہ ہم سے آزاد بھی ہے اور ہم سے وابستہ بھی۔
خودی نے اس جہان کی اشیاء، زمین و آسمان اور مہر و مہ کو ایک تارِ نگاہ سے باندھ رکھا ہے۔
ہمارے دل کا اس جہان کے ساتھ پوشیدہ تعلق ہے، کیونکہ ہر موجود چاہتا ہے کہ کوئی اسے دیکھنے والا ہو۔

اگر کوئی اسے نہ دیکھے تو وہ غمزدہ ہوتا ہے، اگر اسے دیکھے تو پھر کوہ وصحرا بن جاتا ہے۔
ہمارے دیکھنے سے جہان کے ساتھ پوشیدہ تعلق ہے، کیونکہ ہر موجود چاہتا ہے کہ کوئی اسے دیکھنے والا ہو۔

ناظر ومنظور کی بات ایک راز ہے، ہر ذرے کا دل یہ عرض کر رہا ہے:
''اے شاہد! تو مجھے مشہود بنا، اپنی ایک نظر کے فیض سے مجھے موجود بنا۔''
کسی شے کی ذات کا کمال موجود ہوتا ہے، یعنی یہ کہ کوئی شاہد اسے مشہود بنادے۔
اور کسی شے کا زوال یہ ہے کہ وہ ہماری نظر میں نہ ہو اور ہمارے شعور سے منور نہ ہو۔
ہماری تجلیات کے بغیر جہان کچھ نہیں، ہمارے بغیر روشنی اور آواز کا کوئی اظہار نہیں۔
تو بھی اس کی صحبت سے فائدہ اٹھا، اور اس کے خم وپیچ سے اپنی نگاہ کی تربیت کر۔
سمجھ لے کہ اس راہ میں شکاری شیر، چیونٹی سے بھی مدد لے لیتے ہیں۔
تو اس کی دوستی سے خود آگاہی حاصل کر، تو جبرئیل امین (کی مانند تدبیر کائنات کرنے والا) ہے، بال و پر حاصل کر۔
چشم خرد سے کثرت کا تماشا کرتا کہ تو احد کا نظارہ کر سکے، (کائنات پر غور وفکر سے معرفت الٰہی بھی حاصل ہوتی ہے اور انسان کی اپنی صلاحیتیں بھی اجاگر ہوتی ہیں)۔
پیرہن کی خوشبو سے اپنا حصہ لے، کنعاں میں رہتے ہوئے مصر سے آنے والی خوشبو پالے (جیسے یعقوبؑ نے کنعاں میں بیٹھے ہوئے قمیص یوسفؑ کی خوشبو پالی تھی)۔
خودی شکاری ہے مہ ومہر اس کا شکار ہیں، کائنات اس کی تدبیر کے بند میں اسیر ہے۔
تو آتش ہے، اپنے آپ کو جہان میں ڈال، (اور اس طرح) مکان ولا مکاں پر شبخون مار۔

اگر حواس تک محدود رہیں تو زمان ومکاں کے قیدی ہوں گے، اگر حقیقت انفس کو پالیں تو حضوری تک رسائی ممکن ہو سکتی ہے۔ کیونکہ حواس کی دنیا ابعاد ثلاثہ کی دنیا ہے جسے طوسی واقلیدس کے ضابطوں سے سمجھا جاتا ہے۔ اس کے زمان ومکاں اعتباری ہیں جبکہ حقیقت مطلق صرف ذات باری تعالیٰ ہے۔ اگر زمان ومکاں کی حیثیت اعتباری نہ ہوتی تو 'کم لبثتم' نہ فرمایا جاتا۔ کائنات کی اضافی ہونے میں حقیقت یوں ہی مضمر ہے جیسے ارتباط حرف ومعنی یا اختلاط جان و تن۔ جب انسان اعداد وشمار سے نکل کر ذرا اپنے اندر نگاہ ڈالے تو اس پر یہ منکشف ہوتا ہے کہ ظاہراً جزو نظر آنے والا انسان کل یعنی کائنات سے بڑھ کر ہے۔ شب وروز کے فریب سے رہائی پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ یہ کائنات جو ایک مشت خاک ہے، ذات الٰہی کی سرگذشت کا ایک لمحہ

ہے۔ اس سے آشنا نہ ہونے کے باعث اہل خرد و حکمت ید بیضا و دم عیسیٰ سے محروم ہیں، ان کی مثال مردہ بدن کی آرائش کرنے والوں کی سی ہے کیونکہ وہ دانش نورانی سے محروم ہیں:

سہ پہلو این جہان چون و چند است | خرد کیف و کم او را کمند است
جہان طوسی و اقلیدس است این | پی عقل زمین فرسا بس است این
زمانش ہم مکانش اعتباری است | زمین و آسمانش اعتباری است
کمان را زہ کن و آماج دریاب | ز حرفم نکتۂ معراج دریاب
مجو مطلق درین دیر مکافات | کہ مطلق نیست جز نور السمٰوات
حقیقت لازوال و لامکان است | مگو دیگر کہ عالم بیکران است
کران او درون است و برون نیست | درونش پست، بالا کم فزون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است | ولی بیرون او وسعت پذیر است
ابد را عقل ما ناسازگار است | "یکی" از گیر و دار او ہزار است
چو لنگ است او سکون را دوست دارد | نبیند مغز و دل بر پوست دارد
حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم | تمیز ثابت و سیارہ کردیم
خرد در لامکان طرح مکان بست | چو زناری زمان را بر میان بست
زمان را در ضمیر خود ندیدم | مہ و سال و شب و روز آفریدم
مہ و سالت نمی ارزد بیک جو | بحرف "کم لبثتم" غوطہ زن شو
بخود رس از سر ہنگامہ برخیز | تو خود را در ضمیر خود فرو ریز
تن و جان را دو تا گفتن کلام است | تن و جان را دو تا دیدن حرام است
بجان پوشیدہ رمز کائنات است | بدن حالے ز احوال حیات است
عروس معنی از صورت حنا بست | نمود خویش را پیرایہ ہا بست
حقیقت روی خود را پردہ باف است | کہ او را لذتی در انکشاف است
بدن را تا فرنگ از جان جدا دید | نگاہش ملک و دین را ہم دو تا دید
کلیسا سبحۂ پطرس شمارد | کہ او با حاکمی کارے ندارد
بکار حاکمے مکر و فنی بین | تن بیجان و جان بی تنی بین
خرد را با دل خود ہمسفر کن | یکی بر ملت ترکان نظر کن

به تقلید فرنگ از خود رمیدند — میان ملک و دین ربطی ندیدند
"یکی" را آنچنان صد پاره دیدیم — عدد بهر شمارش آفریدیم
کهن دیری که بینی مشت خاکست — دمی از سرگذشت ذات پاکست
حکیمان مُرده را صورت نگارند — ید موسیٰ دم عیسیٰ ندارند
درین حکمت دلم چیزی ندیداست — ژبرای حکمت دیگر تپید است
من این گویم جهان در انقلابست — درونش زنده و در پیچ و تابست
ز اعداد و شمار خویش بگذر — یکی در خود نظر کن پیش بگذر
درآن عالم که جزو از کل فزون است — قیاس رازی و طوسی جنون است
زمانی با ارسطو آشنا باش — دمی با ساز بیکن هم نوا باش
و لیکن از مقامشان گذر کن — مشو گم اندرین منزل سفر کن
به آن عقلی که داند بیش و کم را — شناسد اندرون کان و یم را
جهان چند و چون زیر نگین کن — بگردون ماه و پروین را کمین کن
و لیکن حکمت دیگر بیاموز — رهان خود را ازین مکر شب و روز
مقام تو برون از روزگار است — طلب کن آن یمین کو بی یساراست [۹۳]

اس کائنات کے تین ابعاد (Dimensions) ہیں، خرد جہان کے بیش وکم معلوم کرنے والی ہے۔
یہ کائنات طوسی اور اقلیدس (جیسے ریاضی دانوں) کی دنیا ہے، زمین چلنے والی عقل کے لیے یہی کافی ہے۔
اس کا زمان اور مکان دونوں اعتباری ہیں، اس کے زمین وآسمان بھی اعتباری ہیں۔ (مثلاً جہاں ہماری نگاہ رک جاتی ہے وہ ہمارے لیے آسمان ہے)۔
کمان کا چلہ چڑھا اور ہدف کو پالے، میری بات سے نکتہ معراج سمجھنے کی کوشش کر۔
اس دیر مکافات (کائنات) میں مطلق نہ ڈھونڈ، سوائے اللہ تعالیٰ کی ذات کے اور کوئی مطلق نہیں۔ (اللہ تعالیٰ خود قائم ہیں اور باقی ہر شے ان کی وجہ سے قائم ہے)۔
حقیقت مطلق (اللہ تعالیٰ) ہی لازوال ولامکاں ہے، کائنات کے بارے میں یہ نہ کہہ کہ اس کا کنارا کوئی نہیں۔
کائنا کا کنارا اس کے اندر ہے، باہر نہیں (اس کی نہاد میں محدودیت ہے) اس کے اندرون

میں پستی و بلندی اور کمی و بیشی نہیں۔
اس کا اندرون بلندی و پستی سے خالی ہے مگر اس کا بیرون وسعت پذیر ہے۔ (اسے ہم نے اپنے ہاتھ سے بنایا اور بے شک ہم اسے ہر دم وسعت دے رہے ہیں) [قرآن پاک، ۵۱:۴۷]
ہماری عقل ابد کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، وحدت عقل کی پکڑ دھکڑ سے ہزاروں ٹکڑوں میں منقسم ہو جاتی ہے۔
چونکہ عقل لنگڑی ہے اس لیے وہ بیٹھ رہنا پسند کرتی ہے، وہ مغز کو نہیں دیکھتی صرف چھلکے سے لگاؤ رکھتی ہے۔
جب ہم نے حقیقت کے سینکڑوں ٹکڑے کر دیے تو اس سے ثابت و سیارہ کی تمیز پیدا ہوئی۔
خرد نے لامکان کے اندر مکان کی بنیاد رکھی، اور پھر زماں کو زنار کی طرح مکان کے گرد پیٹ لیا۔
ہم نے اپنے اندر زماں کو دیکھنے کی کوشش کی اور مہ و سال اور شب و روز پیدا کر لیے۔ (اللہ تعالیٰ کے نزدیک وقت ایک بسیط آن واحد ہے وہ ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم نہیں)
مہ و سال کی کوئی حیثیت نہیں، قرآن پاک کے الفاظ کم لبثتم پر غور کر۔ (قیامت کے روز جب کفار سے پوچھا جائے گا کہ تم دنیا میں کتنا عرصہ رہے تو وہ کہیں گے ایک دن یا اس سے کم)۔
اپنے آپ تک پہنچ، باہر کے ہنگامے چھوڑ، تو آپ اپنے ضمیر کے اندر اتر جا۔
تن و جاں کو الگ الگ کہا تو جا سکتا ہے، مگر انہیں الگ الگ سمجھنا حرام ہے۔
جان کے اندر کائنات کا راز پوشیدہ ہے، بدن احوال حیات میں سے ایک حال ہے۔ (ع ارتباط حرف و معنی اختلاط جان و تن)۔
معنی کی دلہن صورت (اختیار کر کے اس) سے اپنی آرائش کرتی ہے، (گویا) وہ اپنی نمود کے لیے مختلف لباس پہنتی ہے۔
حقیقت اپنے چہرے پر پردے ڈالتی ہے، کیونکہ اسے منکشف ہونے سے لذت حاصل ہوتی ہے
جب فرنگ نے بدن کو روح سے الگ دیکھا تو پھر اس نے حکومت اور مذہب کو بھی جدا جدا کر دیا۔
کلیسا صرف پطرس کی تسبیح شمار کرتا رہا، اسے حکومت سے کوئی سروکار نہ رہا۔
اسی کا نتیجہ ہے کہ وہاں حکومت مکر و فن پر مبنی ہے، تن بے جان ہو گیا اور جان بے تن۔
تو عقل کو دل کے ساتھ لے کر سفرِ (حیات) کر ذرا ترک قوم کو دیکھ۔
کہ فرنگیوں کی تقلید میں وہ اپنے آپ سے دور ہو گئے، انہوں نے ملک و دین میں کوئی ربط نہ دیکھا۔
ہم نے وحدت کو اس طرح سینکڑوں ٹکڑوں میں منقسم دیکھا کہ اسے شمار کرنے کے لے اعداد

ایجاد کر لیے۔

یہ کہن دَیر (کائنات - مکان) جسے تو دیکھتا ہے محض ایک مشتِ خاک ہے، (مگر) یہ ذاتِ پاک (اللہ تعالیٰ) کی سرگزشت کا ایک لمحہ ہے۔

فلاسفہ مردے کے بدن کی آرائش کرتے رہے، کیونکہ ان کے پاس نہ یدِ بیضا تھا، نہ دمِ عیسیٰؑ۔

میرے دل نے ان کی حکمت میں کچھ نہیں دیکھا، وہ ایک اور حکمت (دانشِ نورانی) کے لیے تڑپ رہا ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ کائنات انقلاب سے گزر رہی ہے، اس کا اندرون زندہ ہے اور پیچ و تاب کھا رہا ہے۔

تو اعداد و شمار سے آگے نکل، ذرا اپنے اندر نظر ڈال اور آگے بڑھتا جا۔

یہ عالم جہاں جز (انسان) اور کل (کائنات) سے بڑھ کر ہے، رازی اور طوسی کا قیاس محض جنوں ہے۔

بیشک تھوڑی دیر کے لیے ارسطو سے دوستی رکھ، کچھ وقت بیکن کے ساز کا ہمنوا رہ۔

لیکن ان کے مقام سے آگے نکل جا، ان کی منزل میں گم نہ ہو جا، اپنا سفر جاری رکھ۔

وہ عقل جو بیش و کم ہو جاتی ہے، اور جو کان اور سمندر کے اندرون کو پہچانتی ہے۔

تو اس کی مدد سے اس جہانِ چند و چوں کو اپنے تحت لا، اور آسمان کے ماہ و پروین کی گھات میں بیٹھ۔

لیکن وہ جو اور حکمت ہے اسے بھی سیکھ، اور اپنے آپ کو رات اور دن کے فریب سے رہا کر۔

تیرا مقام اس کائنات سے باہر ہے، تو وہ یمین طلب کر جو یسار کے بغیر ہو۔ (یعنی وہ جہان جو جہت سے آزاد ہے)۔

حضوری کی اس منزل کو پانے کے لیے 'محبت' نسخۂ کیمیا ہے۔ حضور تک رسائی کا مطلب فنا اور بقا کو اکٹھا کرنا ہے اور یہ خودی کو اپنی گرفت میں لانے سے ممکن ہوتا ہے۔ اس مشکل منزل تک رسائی کی کلید محبت ہے۔ محبت کا مطلب طے مقامات کا ایک ایسا سفر ہے جس کی کوئی نہایت نہیں۔ اس سفر میں ہر مقام سے گذرنے کا مطلب بقا کی ایک نئی منزل کی طرف بڑھنا ہے۔ حقیقتِ مطلق کا حضور، اس سمندر میں فنا ہو جانا نہیں بلکہ اسے اپنا لینا ہے، اور یہی کمالِ خودی ہے:

خودی را تنگ در آغوش کردن فنا را با بقا ہم دوش کردن
محبت در گرہ بستن مقامات محبت در گذشتن از نہایات
محبت ذوقِ انجامی ندارد طلوعِ صبح او شامی ندارد

براہش چون خرد پیچ و خمی ہست | جہانی در فروغ یکدمی ہست
ہزاران عالم افتد در رہ ما | بپایان کی رسد جولانگہ ما
مسافر جاودان زی جاودان میر | جہانی را کہ پیش آید فراگیر
بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست | اگر او را تو در گیری فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد محال است | خودی را عین خود بودن کمال است[۶۳]

خودی کو پوری طرح اپنا لینا، گویا فنا اور بقا کو اکٹھا کر دینا ہے۔
محبت کیا ہے؟ مقامات کو اپنے قبضے میں کرنا، محبت کیا ہے؟ نہایات سے گزر جانا (محبت کی انتہا کوئی نہیں)۔
محبت میں اختتام کی بابت نہیں، اس کی روشن صبح کبھی شام میں تبدیل نہیں ہوتی۔
اگر چہ خرد کی طرح اس کی راہ میں (بھی) پیچ و خم ہے، (مگر) اس کا جہان ایسی چمک سے عبارت ہے، جو ایک دم ظاہر ہوتی ہے۔
ہمارے راستے میں کئی جہان آتے ہیں، ہماری کوشش کا میدان کبھی ختم نہیں ہو سکتا۔
مسافر (راہِ عشق) بار بار فنا ہو اور ہر بار نئی زندگی پا، جو جہان تیرے سامنے آئے، اسے اپنے قبضے میں کر لے۔ (ایک جہان میں مرنا دوسرے جہان میں زندگی پانا ہے)۔
اللہ تعالیٰ کے بحر میں گم ہو جانا ہمارا انجام نہیں ہے، اگر تو اسے اپنا لے، تو پھر تیرے لیے فنا نہیں۔
خودی کا خودی میں سما جانا محال ہے، خودی کا اپنا آپ بننا ہی اس کا کمال ہے۔

حضوری کو پانے کا ایک اہم مرحلہ 'سفر در خویش' ہے۔ جان و تن کا تعلق کیا ہے؟ اور انسان میں حضوری تک رسائی پانے والا تفکر کس طرح جاگزیں ہے، اس کے لیے اپنے اندر سفر کرنے کی ضرورت ہے۔ اسی سے ہی 'میں' کی حقیقت کھل سکتی ہے۔ اپنے اندر سفر کرنے کا مطلب انسان کی نشاۃ نو ہے۔ حقیقت کی قربت سے ایک لمحہ کے اضطراب سے ابد کو پا لینا ہے۔ یہی مقام ہر خوف سے آزادی اور ضربِ کلیم کی طرح عناصر جہاں پر حکمرانی کو ممکن بناتا ہے۔ ''میں'' میں کیا مضمر ہے، اس کا اشارہ انا عرضنا میں بھی موجود ہے۔ یہی انسان کے سینے میں چراغ کی طرح روشن ہے اور اگر وہ آئینہ ہو تو اس سے یہی نور منعکس ہو کر حضور سے دوری کی ظلمت کو دور کر دیتا ہے:

ترا گفتم کہ ربطِ جان و تن چیست | سفر در خود کن و بنگر کہ 'من' چیست

سفر در خویش زادن بی اب و مام ثریا را گرفتن از لب بام
ابد بردن بیک دم اضطرابی تماشا بی شعاع آفتابی
ستردن نقش هر امید و بیمی زدن چاکی بہ دریا چون کلیمی
شکستن این طلسم بحر و بر را ز انگشتی شکافیدن قمر را
چنان باز آمدن از لامکانش درون سینہ او در کف جہانش
ولی این راز را گفتن محال است کہ دیدن شیشہ و گفتن سفال است
چہ گویم از "من" و از توش و تابش کند لمّا عرضنا بی نقابش
فلک را لرزہ بر تن از فرِ او زمان و ہم مکان اندر برِ او
نشیمن را دل آدم نہاد است نصیبِ مشتِ خاکی او فتاد است
جدا از غیر و ہم وابستۂ غیر گم اندر خویش و ہم پیوستۂ غیر
خیال اندر کف خاکی چسان است کہ سیرش بی مکان و بی زمان است
بزندان است و آزاد است این چیست کمند و صید و صیاد است این چیست
چراغی در میان سینۂ تست چہ نور است این کہ در آئینۂ تست
مشو غافل کہ تو او را امینی چہ نادانی کہ سوی خود نبینی [65]

میں تمھیں بتا چکا ہوں کہ جان وتن کا ربط کیا چیز ہے، اب اپنے اندر سفر کر اور دیکھ کہ "میں" کیا ہے؟
اپنے اندر سفر؟ ماں باپ کے بغیر (از سرِنو) پیدا ہوتا ہے، یہ چھت کے کنارے سے ثریا کو پکڑ لیتا ہے۔

یہ ایک لمحہ کے اضطراب سے ابد پالیتا ہے، یہ سورج کی روشنی کے بغیر (اپنے اندر کی روشنی سے) نظارہ کرتا ہے۔

یہ ہر امید و خوف کا نقش مٹا دیتا اور موسیٰ کی طرح دریا کو دو ٹکڑے کر دیتا ہے۔
(سامنے سمندر تھا، پیچھے فرعون کا لشکر، مگر موسیٰ پر گھبراہٹ طاری نہ ہوئی)

یہ اس بحر و بر کے طلسم کو توڑتا، اور انگلی کے اشارے سے چاند کو دو ٹکڑے کر دیتا ہے۔ (معجزہ شق القمر کی طرف اشارہ ہے)

یہ اللہ تعالیٰ کے لامکاں سے اس طرح واپس آتا ہے کہ سینے کے اندر وہ ہو اور اس کا جہان مٹھی میں ہو (واقعہ معراج کی طرف اشارہ ہے)

مگر اس راز کو بیان کرنا مشکل ہے، وہ یہ شیشہ ہے اور بیان سفال۔
''میں'' کا اور اس کی تاب و تواں کا کیا بیان کروں، آیۂ جلیلہ ''انا عرضنا'' اسے بے نقاب کر رہی ہے۔ (امانت کا بوجھ جو کسی نے نہ اٹھایا وہ انسان نے اٹھالیا)
اس کی شان و شوکت سے فلک لرزہ براندام ہے، زمان و مکاں دونوں اس کے پہلو (گرفت) میں ہیں۔
خودی نے آدم کے دل میں اپنے نشیمن بنایا، (سبحان اللہ!) اسے پانا مشت خاک کے نصیب میں ہوا۔
یہ غیر سے جدا بھی ہے اور اس سے وابستہ بھی، اپنے اندر گم بھی ہے اور دوسروں سے پیوستہ بھی۔
کف خاک کے اندر ''تفکر'' اس طرح ہے کہ اس کی سیر زمان و مکاں سے ماوراء ہے۔
خودی قید خانے میں بھی ہے اور آزاد بھی۔ یہ کیا ماجرا ہے؟ یہ شکاری بھی ہے کمند بھی اور شکار بھی۔ (بدن میں قید بھی ہے اور اس کی تگ و تاز بدن سے ماورا بھی ہے)
تیرے سینے کے اندر چراغ (خودی) ہے، یہ عجیب نور ہے جو تیرے (قلب کے) آئینے میں ہے۔
غافل نہ ہو، تو اس نور خودی کا امین ہے، تو کتنا نادان ہے کہ اپنے آپ کی طرف نہیں دیکھتا۔
'آ خراوی گنجد در شعور' کی وضاحت تشکیل جدید کے اس بیان سے ہوتی ہے:

> The incommunicability of mystic experience is due to the fact that it is essentially a matter of inarticulate feeling, untouched by discursive intellect. It must, however, be noted that mystic feeling, like all feeling, has a cognitive element also: and it is, I believe, because of this cognitive element that it lends itself to the form of idea. In fact, it is the nature of feeling to seek expression in thought. It would seem that the two - feeling and idea - are the non-temporal and temporal aspects of the same unit of inner experience. But on this point I cannot do better than quote Professor Hocking who has made a remarkably keen study of feeling in justification of an intellectual view of the content of religious consciousness:
> 'What is that other-than-feeling in which feeling may end? I answer, consciousness of an object. Feeling is instability of an entire conscious self: and that which will restore the stability of this self lies not within its own border but beyond it. Feeling is outward-pushing, as idea is outward-reporting: and no feeling is so blind as to have no idea of its own object. As a feeling possesses the mind, there also possesses the mind, as an integral part of that feeling, some idea of the kind of thing which wil bring it to rest. A feeling without a direction is as impossible as an

activity without a direction: and a direction implies some objective. There are vague states of consciousness in which we seem to be wholly without direction; but in such cases it is remarkable that feeling is likewise in abeyance. For example, I may be dazed by a blow, neither realizing what has happened nor suffering any pain, and yet quite conscious that something has occurred: the experience waits an instant in the vestibule of consciousness, not as feeling but purely as fact, until idea has touched it and defined a course of response. At that same moment, it is felt as painful. If we are right, feeling is quite as much an objective consciousness as is idea: it refers always to something beyond the present self and has no existence save in directing the self toward that object in whose presence its own career must end![۵۵]

صوفیانہ مشاہدات کے ناقابلِ ابلاغ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بنیادی طور پر احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ مگر مجھے اس بات کا یقین ہے کہ صوفیانہ محسوسات میں بھی دیگر محسوسات کی طرح ادراکی عنصر موجود ہوتا ہے۔ اور محسوسات میں ادراک کا یہ عنصر ان صوفیانہ مشاہدات کو تصورات علم میں منتقل کر سکتا ہے۔ درحقیقت احساس کی فطرت میں ہے کہ وہ فکر میں ڈھل جائے۔ یوں نظر آتا ہے کہ یہ احساس اور فکر دونوں داخلی مشاہدے کی وحدت کے علی الترتیب غیر زمانی اور زمانی پہلو ہیں۔ مگر یہاں میں اس ضمن میں بہتر ہوگا کہ پروفیسر ہاکنگس کا حوالہ دوں' جنہوں نے نہایت فاضلانہ طور پر مذہبی شعور کے مشمولات کے عقلی جواز میں محسوسات کے کردار کا مطالعہ کیا ہے:

احساس سے سوا وہ کیا ہے جہاں احساس ختم ہو سکتا ہے' میرا جواب ہے 'کسی معروض کا شعور'۔ احساس مکمل طور پر کسی باشعور ہستی کی بے قراریت ہے جس کا قرار اس کی اپنی حدود میں نہیں بلکہ اس سے ماورا ہے۔ احساس کا دباؤ خارج کی طرف ہے جیسا کہ فکر باہر کی خبر دینے والا ہے۔ احساس اتنا اندھا بھی نہیں ہوتا کہ وہ اپنے ہی معروض کے بارے میں فکر سے عاری ہو۔ احساس پیدا ہوتے ہی ذہن پر حاوی ہو جاتا ہے۔ احساس کے ایک اٹوٹ جزو کی حیثیت سے فکر وجہ تسکین بنتا ہے۔ احساس کا بے سمت ہونا اسی طرح ممکن ہے جیسے کسی عمل کا بے سمت ہونا۔ اور سمت کا مطلب ہے کوئی مقصود یا مطلوب۔ شعور کی کچھ ایسی مبہم حالتیں بھی ہیں جہاں ہمیں مکمل بے سمتی نظر آتی ہے مگر ایسے معاملات میں یہ بات غور طلب ہے کہ احساس بھی حالت التوا میں رہتا ہے۔ مثال کے طور پر میں کسی گھونسے سے حواس کھو دوں اور اس بات کا شعور نہ ہو کہ کیا ہوا ہے اور نہ مجھے کوئی درد محسوس ہو مگر اتنا شعور ہو کہ کچھ ہوا ضرور ہے۔ تجربہ میرے شعور میں ایک

حقیقت کے طور پر تو موجود ہو مگر اس کا مجھے احساس نہ ہو حتیٰ کہ کوئی خیال اسے اپنا لے اور وہ ایک ردِعمل کی صورت اظہار پائے۔ اس لیے اس کا تکلیف دہ ہونا ظاہر ہوگا۔ اگر میں اس بات کے اظہار میں درست ہوں تو احساس بھی فکر کی طرح معروضی شعور ہے۔ اس کا اشارہ ہمیشہ کسی ایسی چیز کی طرف ہوگا جو صاحب احساس کی ذات سے ماورا ہے اور جس کی طرف گویا رہنمائی کر رہا ہے اور جہاں پہنچ کر اس کا اپنا وجود ختم ہو جاتا ہے۔[67]

اقبال کے ہاں حضور محض تصور نہیں بلکہ ایک ممکن الحصول مقام ہے۔ تاہم اس کا حصول محض عقل نظری سے ممکن نہیں۔ اس کے حصول کے لیے عقل نظری کی معذوری کو عقل کے ان مدارج کے حصول سے دور کرنا ہوگا جو عشق سے میسر آتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں:

غیر این معقولها، معقولها یابی اندر عشق، با فر و بها
غیر این عقلِ تو، حق را عقلهاست که بدان تدبیرِ اسبابِ شماست
تا بدین عقل آوری ارزاق را ز آن دگر مفرش کنی اطباق را
عشر امثالت دهد یا هفت صد چون بِبازی عقل در عشقِ صمد
آن زنان چون عقلها در باختند بر رواقِ عشقِ یوسف تاختند
عقلشان یک دم ستد ساقی عمر سیر گشتند از خرد، باقی عمر
اصلِ صد یوسف جمالِ ذوالجلال ای کم از زن، شو فدای آن جمال
عشق برد بحث را، ای جان و، بس کاو ز گفت و گو شود فریاد رس
حیرتی آید ز عشق آن نطق را زهره نبود که کند او ماجرا[68]

عشق جب عقل کو نقائص سے منزہ کر کے اس کی تکمیل کرتا ہے تو عقل حقیقت کی اس قربت سے بہرہ ور ہوتی ہے جو اسے حقیقت کے رنگ میں رنگ دیتی ہے۔ اب اس کا مشاہدہ اعتماد کے قابل قرار پاتا ہے:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس وز کسی کآتش زدست اندر هوس
پیشِ قرآن گشت قربانی و پست تا که عینِ روحِ آن قرآن شدست
روغنی کاو شد فدای گُل به کُل خواه روغن بوی کن، خواهی تو گُل
گر نمیدانی، بجو تاویلِ آن تا بتابد بر دلت آن را عیان[69]

علامہ حضور تک رسائی کے لیے عقل نظری کی اس تربیت پر زور دیتے ہیں کہ فغاں صبحگاہی اور ذکر کے ذریعے خرد حواس سے ماوراء پرواز کرنے کے قابل بنایا جائے کیونکہ خرد جزو اور عشق کل کا احاطہ کرتا ہے۔ خرد ممکنات تک محدود ہے اور عشق ناممکنات کو ممکنات میں بدلتا ہے۔ اگر عشق اور فغان سے محرومی ہو تو وہ ایک ایسی موت کے مشابہ ہے گویا انسان کی قبر اس کے اندر ہی کھود دی گئی ہو:

چہ پرسی از طریق جستجویش　　فرو آرد مقام ہای و ہویش
شب و روزی کہ داری بر ابد زن　　فغان صبحگاہی بر خرد زن
خرد را از حواس آید متاعی　　فغان از عشق می گیرد شعاعی
خرد جز را فغان کل را بگیرد　　خرد میرد فغان ہرگز نمیرد
خرد بہر ابد ظرفے ندارد　　نفس چون سوزن ساعت شمارد
تراشد روز ہا شب ہا سحر ہا　　نگیرد شعلہ و چیند شرر ہا
فغان عاشقان انجام کاریست　　نہان در یکدم او روزگاریست
خودی تا ممکناتش وا نماید　　گرہ از اندرون خود گشاید
از آن نوری کہ وا بیند نداری　　تو او را فانی و آنے شماری
از آن مرگی کہ میآید چہ باک است　　خودی چون پختہ شد از مرگ پاک است
ز مرگ دیگری لرزد دل من　　دل من جان من آب و گل من
ز کار عشق و مستی برفتادن　　شرار خود بہ خاشاکی ندادن
بدست خود کفن بر خود بریدن　　بچشم خویش مرگ خویش دیدن
ترا این مرگ ہر دم در کمین است　　بترس از وی کہ مرگ ما ہمین است
کند گور تو اندر پیکر تو　　نکیر و منکر او در بر تو ۲۴

تو اس کے طریق جستجو کے بارے میں کیا پوچھتا ہے، عشق و مستی کے مقام میں آ (تا کہ تو اسے معلوم کر سکے)۔

اپنے شب و روز کو ابد کے مقابلے میں لا، اور فغانِ صبحگاہی سے اپنی عقل کی تربیت کر۔

خرد حواسِ ظاہری سے سامان حاصل کرتی ہے، اور فغاں عشق سے روشنی پاتی ہے۔

خرد "جزو" کو اور عشق "کل" کو گرفت میں لاتا ہے، خرد کو فنا ہے، عشق کو ہرگز فنا نہیں۔

خرد کا ظرف اتنا نہیں کہ ابد کو سمجھ سکے، وہ گھڑی کی سوئی کی طرح وقت کے شمار میں رہتی ہے۔
خرد دن، رات اور صبح تراشتی ہے، وہ شعلے کو نہیں پکڑتی، شرر چنتی رہتی ہے۔
اہل عشق کا انجام کار فغاں ہے، فغاں کے ایک لمحے میں پورا زمانہ نہاں ہے۔
خودی کا مقصد اپنی ممکنات کا اظہار کرنا اور اپنے اندر کی گرہ کھولنا ہے۔
جس نور سے خودی دیکھتی ہے وہ تیرے پاس نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ تو اسے فانی اور آنی (لمحاتی) سمجھتا ہے۔
آنے والی موت کا کیا ڈر خودی جب پختہ ہو جائے تو اسے موت کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتی۔
(البتہ) میرا دل اس دوسری موت سے کانپتا ہے، دل ہی نہیں بلکہ جان اور بدن بھی۔
(یہ موت ان پر وارد ہوتی ہے) جو عشق و مستی سے نا آشنا رہتے ہیں، جو اپنے (خس و) خاشاک میں خودی کا شرر نہیں ڈالتے۔
یہ وہ لوگ ہیں، جو اپنے ہاتھ سے اپنے اوپر کفن اوڑھ لیتے ہیں، اور موت کو آنکھوں سے دیکھتے ہوئے اس کا شکار ہوتے ہیں۔
یہ موت ہر دم تیری گھات میں ہے، اس سے بچ کہ یہی اصل موت ہے۔
یہ موت بدن کے اندر تیری قبر کھودتی ہے، اس کے منکر نکیر تیرے پہلو میں ہیں۔
جب فغان صبحگاہی سے خرد کی تربیت ہوگی تو اس سے وہ تفکر وجود پائے گا جو 'میں' میں مضمر حقیقت کو اپنی گرفت میں لا سکے۔ اگر یہ خیال گزرے کہ 'میں' تو محض وہم و گمان ہے اور اس کی نمود بھی این و آن کی نمود کی طرح ہے تو اس پر غور کرنا چاہیے کہ 'میں' کے بارے میں وہم و گمان کرنے والا کون ہے؟ وہ بے نشاں جو اس گماں کا سرچشمہ ہے، 'میں' سے باہر تو موجود نہیں بلکہ 'میں' کے اندر ہی ہے۔ گویا اگرچہ عالم ظاہر کے لیے میسر دلائل کی طرح اس کے لیے دلائل تو نہیں دیے جا سکتے مگر اس کا وجود اتنا واضح ہے کہ یہ محتاج دلیل نہیں ٹھہرتا۔ اس کی اصل حی و قیوم سے ہے۔ اس کی تحقیق و تصدیق سے تلاش حق ممکن ہو سکتی ہے:

اگر گوئی کہ "من" وہم و گمان است — نمودش چون نمود این و آن است
بگو با من کہ دارای گمان کیست — یکی در خود نگر آن بی نشان کیست
جہان پیدا و محتاج دلیلی — نمی آید بہ فکر جبرئیلی
خودی پنہان ز حجت بی نیاز است — یکی اندیش و دریاب این چہ راز است

خودی را حق بدان باطل مپندار خودی را کشت بی حاصل مپندار
خودی چون پختہ گردد لازوالست فراق عاشقان عین وصالست
شرر را تیز بالی میتوان داد تپید لایزالی میتوان داد
دوام حق جزای کار او نیست کہ او را این دوام از جستجو نیست
دوام آن بہ کہ جان مستعاری شود از عشق و مستی پایداری
وجود کوہسار و دشت و در ہیچ جہان فانی خودی باقی دگر ہیچ
دگر از شنکر و منصور کم گوی خدا را ہم براہ خویشتن جوی
بخود گم بہر تحقیق خودی شو انا الحق گوی و صدیق خودی شو

اگر تو کہے کہ "میں" وہم وگمان ہے، "میں" کی نمود بھی این و آن کی نمود کی مانند ہے۔
پھر مجھے بتا کہ گمان کرنے والا کون ہے، ذرا اپنے اندر نظر ڈال کر مجھے بتا کہ وہ بے نشاں کون ہے؟ (جو اپنے اندر گماں پیدا کر رہا ہے)۔
جہاں اگرچہ ظاہر ہے مگر پھر بھی معاملات دنیا میں دلیل سے کام چلتا ہے، اور دلیل کا یہ سلسلہ فکر جبرئیل میں بھی نہیں سماتا۔
مگر خودی پنہاں ہونے کے باوجود دلیل کی محتاج نہیں، ذرا سوچ اور سمجھ کہ یہ کیا راز ہے؟
خودی کو حق سمجھ، اسے باطل گمان نہ کر، نہ اسے کشت بے حاصل (بے مقصد) خیال کر۔
خودی جب پختہ ہو جائے تو پھر وہ ہمیشہ باقی رہتی ہے، عشاق کا فراق ہی عین وصال ہے۔ (فراق سے عشق پختہ ہوتا ہے)۔
شرر کو پرواز تیز اور ہمیشہ کی چمک بھی عطا ہو سکتی ہے۔
اللہ تعالیٰ کا دوام اس کی کوشش کا نتیجہ نہیں، اس نے یہ دوام جستجو سے نہیں پایا (وہ از خود الحیّ اور القیوم ہے)۔
ہمارا دوام اس لحاظ سے قابل تعریف ہے کہ یہ جانِ مستعار اللہ تعالیٰ کے عشق اور اس کی مستی کے ذریعے پائیداری حاصل کرتی ہے۔
کوہسار اور دشت و در کا وجود کچھ نہیں، جہاں فانی ہے، صرف خودی کو بقا ہے، باقی کچھ نہیں۔
اب شنکر اور منصور کی بات نہ کر، اللہ تعالیٰ کو بھی اپنے آپ کے ذریعے ڈھونڈ۔
خودی کی تحقیق کے لیے اپنے اندر گم ہو جا، "انا الحق" کہہ اور خودی کا صدیق بن۔

علامہ کے نزدیک حضور تک رسائی کا طریق صرف فکری ہی نہیں عملی بھی ہے۔ جس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ راہ اہل ہنر کی کتب سے نہیں بلکہ اہل نظر سے میسر آتی ہے۔ اہل نظر کی تعلیم کم خوراکی، کم خواب وکم گفتار اختیار کرنا، اور تاویل کی راہ چھوڑ کر احکام الٰہی پر سختی سے کار بند ہونا ہے۔ ذکر وفکر بے حساب سے ہی جان وتن کی حفاظت وتربیت کا عمل مکمل ہوتا ہے۔ اہل نظر کی راہ کا مسافر اخلاص کا حامل اور لذت پرواز کا مظہر ہوتا ہے:

صد کتاب آموزی از اہل ہنر — خوشتر آن درسی کہ گیری از نظر
ہر کسی زان می کہ ریزد از نظر — مست می گردد باندازِ دگر
از دم باد سحر میرد چراغ — لالہ زان باد سحر، می در ایاغ
کم خور وکم خواب وکم گفتار باش — گرد خود گردندہ چون پرکار باش
منکر حق نزد ملا کافر است — منکر خود نزد من کافر تر است
آن بہ انکار وجود آمد عجول — این عجول وھم ظلوم و ہم جہول
شیوۂ اخلاص را محکم بگیر — پاک شو از خوف سلطان و امیر
عدل در قہر و رضا از کف مدہ — قصد در فقر و غنا از کف مدہ
حکم دشوار است تاویلی مجو — جز بہ قلب خویش قندیلی مجو
حفظ جانہا ذکر و فکر بی حساب — حفظ تنہا ضبط نفس اندر شباب
حاکمی در عالم بالا و پست — جز بہ حفظ جان وتن ناید بدست
لذت سیر است مقصود سفر — گر نگہ بر آشیان داری مپر
ماہ گردد تا شود صاحب مقام — سیر آدم را مقام آمد حرام
زندگی جز لذت پرواز نیست — آشیان با فطرت او ساز نیست
رزق زاغ وکرکس اندر خاک گور — رزق بازان در سواد ماہ و ہور[۲۷]

تو عالموں سے سینکڑوں کتابیں پڑھتا ہے مگر جو سبق نگاہ سے ملتا ہے وہ علم کتابی سے بہتر ہے۔
جو شراب نظر سے ٹپکتی ہے اس سے ہر شخص مختلف انداز سے مست ہوتا ہے۔
باد سحر کا جھونکا چراغ کو بجھا دیتا ہے مگر گلِ لالہ اس سے جامِ شراب بن جاتا ہے۔
تھوڑا کھا، تھوڑا سو، تھوڑی بات کر اور پرکار کی مانند اپنے گرد گردش کرتا رہ۔

ملا کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا منکر کافر ہے اور میرے نزدیک اپنی عظمتوں کا منکر کافر ہے۔
وہ حق تعالیٰ سے انکار کر کے عجول (جلد باز) ہے اور یہ عجول بھی، ظلوم بھی اور جہول بھی۔
اخلاص کے طریقے کو مضبوطی سے پکڑ اور سلطان و میر کے خوف سے آزاد ہو جا (صرف اللہ تعالیٰ کا ہو جا)۔
غصے میں ہو یا خوشنودی میں عدل کو ہاتھ سے نہ دے اور افلاس ہو یا امارت میانہ روی نہ چھوڑ۔
اگر احکام الٰہی مشکل ہوں تو ان کی تاویل نہ ڈھونڈ۔ صرف اپنے قلب سے روشنی حاصل کر۔
روح کی حفاظت بے حساب ذکر و فکر سے ہے اور بدن کی حفاظت جوانی میں ضبط نفس سے ہے۔
دنیا و آخرت کے اعلیٰ مراتب جان و تن کی حفاظت کے بغیر ہاتھ نہیں آتے۔
سفر کا مقصود لذت سیر ہے اگر تو نے سفر کے دوران بھی آشیاں پر نظر رکھی تو سفر نہ کر۔
چاند گردش کرتا ہے تا کہ بدر بن جائے لیکن سیر آدم کی کوئی منزل نہیں (اس کے درجات بلند سے بلند تر ہوتے جاتے ہیں)۔
زندگی لذت پرواز کے علاوہ اور کچھ نہیں آشیانہ اس کی فطرت کو راس نہیں آتا۔
زاغ و کرگس کا رزق قبر کی مٹی میں ہے لیکن باز اپنا رزق ماہ و آفتاب کی فضا میں پاتا ہے۔

علم و تفکر کی حتمی منزل 'حضور' کے حصول میں کردار کی اہمیت کیا ہے، اس باب میں علامہ صدق مقال اور اکل حلال کو کلیدی اہمیت دیتے ہیں۔ اگر خلوت و جلوت میں 'حضور' کو یقینی بنانا ہے تو اس کے لیے صدق مقال اور اکل حلال اولیں شرط ہے۔ کیونکہ دین طلب حق کے لیے سراپا سوختن بننے کا نام ہے۔ جس کا آغاز ادب سے اور انتہا عشق پر ہوتا ہے۔ ادب اور عشق میں معنویت تب ہی پیدا ہوگی جب راہ دیں پر استقامت اور صدق مقال و اکل حلال کو اختیار کیا جائے گا:

سرِ دیں صدق مقال، اکل حلال　　خلوت و جلوت تماشا بے جمال
در رہ دیں سخت چوں الماس زی　　دل بحق بند و بے وسواس زی
دیں سراپا سوختن اندر طلب　　انتہایش عشق و آغازش ادب[۳]

دین کا راز سچ بولنے اور حلال کھانے اور خلوت و جلوت میں حق تعالیٰ کے جمال کا نظارہ کرنے میں ہے۔
دین کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ کی طلب میں اپنے آپ کو سوختہ کر دینا اس کی ابتدا ادب ہے اور انتہا عشق۔

دین کے ظاہر پر کاربند ہونے تک محدود رہنے کو علامہ رقص تن اور روح دین کو اپنی جان میں سمو لینے کو رقص جان سے تعبیر کرتے ہیں۔ رقص جاں بندے اور حقیقت میں بعد کو ختم کر دیتا ہے اور اسے صاحب جذب کلیم بنا دیتا ہے۔ مگر رقص جاں کے حصول میں وہ تمام امور حائل رہتے ہیں جو انسان کے اسفل وارذل مقاصد سے متعلق ہوتے ہیں، چاہے یہ حرص ہو، یا غم۔ کیونکہ یہ قوت ایمانی کو کمزور اور انسان کو اعلیٰ مقاصد کی راہ سے متزلزل کر دیتے ہیں۔ اقبال علم کو حضور تک پہنچانے (رقص جاں) اور اس کے عملی طریق کو ''سر دین مصطفیٰ'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ نہ صرف اقبال نے مسلمانوں کو زندگی میں اس کی تعلیم دی بلکہ ان کی تمنا ہے کہ مرنے کے بعد بھی وہ قوم کو یہی پیغام دیں:

رقص تن در گردش آرد خاک را ۔۔۔ رقص جان برہم زند افلاک را
علم وحکم از رقص جان آید بدست ۔۔۔ ہم زمین ہم آسمان آید بدست
فرد ازوی صاحب جذب کلیم ۔۔۔ ملت ازوی وارث ملک عظیم
رقص جان آموختن کاری بود ۔۔۔ غیر حق را سوختن کاری بود
تا ز نار حرص و غم سوزد جگر ۔۔۔ جان برقص اندر نیاید ای پسر
ضعف ایمانست و دلگیریست غم ۔۔۔ نوجوانا! ''نیمہ پیری است غم''
می شناسی؟ حرص ''فقر حاضر'' است ۔۔۔ من غلام آنکہ بر خود قاہر است
ای مرا تسکین جان ناشکیب ۔۔۔ تو اگر از رقص جان گیری نصیب
سرّ دین مصطفیٰ گویم ترا ۔۔۔ ہم بہ قبر اندر دعا گویم ترا[۱۷]

تن کا رقص صرف خاک اڑاتا ہے لیکن جان کا رقص گردشِ افلاک کو درہم برہم (انقلاب برپا) کر دیتا ہے۔

رقص جان سے علم و حکمت ہی نہیں بلکہ آسمان و زمین بھی ہاتھ آ جاتے ہیں۔

اسی سے فرد جذب کلیم حاصل کرتا ہے اور ملت ملک عظیم کی وارث بنتی ہے۔

رقص جان سیکھنا آسان نہیں۔ یہ غیر اللہ سے لالچ رکھنے اور کچھ نہ ملنے کے غم سے آزاد نہ ہو جائے تیری روح رقص میں نہیں آ سکتی۔

غم و دلگیری ایمان کی کمزوری ہے۔ اے نوجوان غم نصف پیری ہے۔

کیا تو سمجھتا ہے کہ حرص ہمیشہ کی محتاجی ہے میں اس مرد کا غلام ہوں جو اپنے اوپر پورا ضبط

رکھتا ہے۔

اے بیٹے تو جو میری جانِ ناشکیب کی تسکین ہے اگر تجھے رقصِ جان نصیب ہو جائے
تو (یہی) سردین مصطفیٰؐ ہے جو میں تجھے بتا رہا ہوں پھر میں قبر میں بھی تیرے لیے دعا کرتا
رہوں گا۔

حوالہ جات

۱- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص۳۹۶۔

۲- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص۵۹۲۔

۳- ایضاً، ص۳۷۵۔

۴- ایضاً، ص۳۷۶۔

۵- ایضاً، ص۴۰۰۔

۶- ایضاً، ص۴۱۰۔

۷- ایضاً، ص۴۰۲۔

۸- ایضاً، ص۳۵۶۔

۹- ایضاً، ص۳۷۲۔

۱۰- ایضاً، ص۳۹۳۔

۱۱- ایضاً، ص۴۰۱۔

۱۲- ایضاً، ص۳۹۹۔

۱۳- ایضاً، ص۳۶۹۔

۱۴- ایضاً، ص۳۳۵۔

۱۵- ایضاً، ص۳۵۹۔

۱۶- ایضاً، ص۳۶۳۔

۱۷- ایضاً، ص۳۸۳۔

۱۸- ایضاً، ص۳۹۳۔

۱۹- ایضاً، ص۳۹۵۔

۲۰- ایضاً، ص۳۷۱-۳۷۲۔

۲۱- ایضاً، ص۳۹۲۔

۲۲- ایضاً، ص۳۸۰۔

۲۳- ایضاً، ص۳۸۸۔

۲۴- ایضاً، ص۳۸۹۔

۲۵- ایضاً، ص ۳۰۲۔

۲۶- ایضاً، ص ۳۹۸، ۵۹۲، دیباچہ تشکیل جدید۔

۲۷- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اردو)، ص ۳۹۸۔

۲۸- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، ص ۷۹۱۔

۲۹- ایضاً، ص ۵۲۷۔۵۲۸، کلیاتِ اقبال، (اردو)، ص ۵۵۲۔۵۵۳۔

۳۰- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اردو)، ص ۵۵۱۔

۳۱- ایضاً، ص ۵۳۲۔۵۳۳۔

۳۲- الانعام ۶:۱۱۱۔

33. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (CPR), Tr. by Norman Kemp Smith, MacMillan and Co. Ltd. London, p-52, B15.
34. CPR, p-55, B19, B24-30.
35. CPR, p-60, A14, B28.
36. CPR, p-41, AI, BI.
37. CPR, p-41, AI, BI.
38. CPR, p-42, B2.
39. CPR, p-65, A19, B33.
40. CPR, p-66, A21-2, B36.
41. CPR, p-67-76, A22-5, B37-41 to A30-2, B46-9.
42. CPR, p-170, B160-1.
43. CPR, p-297-300, A293-8, B350-5.
44. CPR, p-201, B208.
45. CPR, p-201-202, B208.
46. CPR, p-202-203, A168, B210.
47. CPR, p-203-204, B211.
48. CPR, p-204, A171.
49. CPR, p-205-206, B214, A173.
50. CPR, p-207-208, A176, B218.
51. CPR, p-208-209, B219.
52. CPR, p-223, A195.
53. CPR, p-268, B307.
54. CPR, p-269, B308.
55. CPR, p-450, A509, B537.
56. CPR, p-33-34, Bxxxviii.
57. CPR, p-601-602, A752, B780.

58. CPR, p-601, A751, B779.

۵۹- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت: ۱۲۸۷-۱۲۸۳۔

۶۰- ایضاً، بیت: ۱۳۰۶-۱۳۳۲۔

۶۱- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، ص ۵۴۰-۵۴۲۔

۶۲- ایضاً، ص ۵۳۲-۵۳۵۔

۶۳- ایضاً، ص ۵۳۶-۵۳۸۔

۶۴- ایضاً، ص ۵۵۱۔

۶۵- ایضاً، ص ۵۵۲-۵۵۳۔

66- Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, IIC, 2-Club Road, Lahore, 2006, p-17.

۶۷- تجدید فکریات اسلام، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷، ص ۳۷، ۳۸۔

۶۸- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت: ۳۲۲۳-۳۲۳۱۔

۶۹- ایضاً، بیت: ۳۱۲۸-۳۱۳۱۔

۷۰- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، ص ۵۵۶-۵۵۷۔

۷۱- ایضاً، ص ۵۶۲-۵۶۳۔

۷۲- ایضاً، ص ۷۹۱۔

۷۳- ایضاً، ص ۷۹۲۔

۷۴- ایضاً، ص ۷۹۶۔

باب ششم

معاصر تہذیبی فکر اور اقبال

دورِ حاضر میں تہذیب کے تصور پر اظہارِ خیال کرنے والے نمایاں مفکرین ایڈورڈ گبن، ایمائیل ڈرکھائیم، میکس ویبر، ایلفرڈ ویبر، ایلفرڈ کروبیر، اوسوالڈ سپنگلر، کرسٹوفر ڈاوسن، آرنلڈ ٹائن بی، فرینڈ براڈل، کیرول کوئگلی، برنرڈ لیوس، ولیم ہارڈی میک نیل، شموئیل آئزن سٹاٹ، سموئیل ہن ٹنگٹن، نوم چومسکی، پیٹریم سوروکن، ایڈورڈ سعید اور فرانسس فوکو یاما ہیں۔ تاہم سموئیل ہن ٹنگٹن کو تہذیبوں کے تصادم کا نظریہ پیش کرنے کے باعث غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی۔
معاصر علمی دنیا تہذیبوں کے تصادم کے تصور سے اس وقت آشنا ہوئی جب ۱۹۹۳ء میں جریدے *Foreign Affairs* نے سیموئیل ہن ٹنگٹن (۱۹۲۷ء-۲۰۰۸ء) کا مضمون "تہذیبوں کا تصادم" شائع کیا اور پھر آنے والے تین برسوں میں اس مضمون پر اس قدر بحث ہوئی کہ سرد جنگ کے بعد یہ سب سے زیادہ زیرِ بحث رہنے والا مضمون قرار پایا[۱]۔ یہ امر جدید علمی دنیا کی بیک وقت آگہی اور جہالت کا مظہر تھا۔ آگہی کا بایں معنی کہ اس مضمون کو بحث و تمحیص کا مرکز بنایا جانا مستقبل میں اس نظریے کی اہمیت سے آگہی کا غماز تھا اور جہالت کا بایں معنی کہ تہذیبی تصادم کا تصور محض سیموئیل ہن ٹنگٹن نے ہی پہلی مرتبہ پیش نہیں کیا تھا بلکہ تاریخ کے ہر دور میں یہ تصور عملاً کارفرما رہا ہے۔ تہذیبوں کی باہمی کشمکش ہر دور میں جاری رہی۔ ہر قابلِ ذکر تہذیب کی کوشش رہی کہ وہ فروغ پذیر ہو اور دوسری تہذیبوں پر غلبہ حاصل کرے۔
سموئیل ہن ٹنگٹن امریکی سیاسی مفکر ہے جسے مابعد سرد جنگ نئے عالمی نظام کے بارے میں تہذیبوں کے تصادم کے نظریے سے شہرت ملی۔ اس سے قبل اس کی علمی شہرت کا باعث فوج اور سول حکومت کے درمیان تعلقاتِ کار کا تجزیہ اور فوجی مداخلتوں (Coups D'etat) کے

بارے میں تحقیق تھا۔ مزید برآں امریکہ میں ترکِ وطن کرکے آنے والوں کے باعث امریکہ کو درپیش خطرات کا تجزیہ بھی اس کے علمی کارناموں کا حصہ ہے۔ ۱۹۶۸ء میں جبکہ ویتنام میں امریکہ کی جنگ اپنے عروج پر تھی ہن ٹنگٹن نے Political Order in Changing Societies شائع کیا جو کہ جدیدیت کے نظریے پر تنقید تھا جس نے اس سے پچھلی دہائی میں ترقی پذیر ممالک میں امریکی حکمتِ عملی کے خدوخال کو تشکیل دیا تھا۔ ہن ٹنگٹن کے مطابق جیسے ہی معاشرے جدیدیت اختیار کرتے ہیں تو وہ زیادہ پیچیدہ اور بدنظمی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اگر ان معاشروں میں سماجی جدیدیت کے عمل اور اس سے پیدا ہونے والی بدنظمی کو سیاسی اور اداراتی جدیدکاری کے ساتھ ہم آہنگ نہ کیا جائے، یعنی ایک ایسا عمل کہ جس سے سیاسی اداروں کو جدیدیت سے پیدا ہونے والے دباؤ کو کنٹرول کرنے کی اہلیت دی جاتی ہے، تو اس کا نتیجہ تشدد کی صورت میں سامنے آسکتا ہے۔[۲]

۱۹۷۰ء کی دہائی میں ہن ٹنگٹن نے اپنی نظریاتی دانش کو حکومتی مشیر کے طور پر جمہوری اور آمرانہ دونوں حکومتوں پر منطبق کیا۔ ۱۹۷۲ء میں وہ برازیل میں حکومت کے نمائندوں سے ملا جس کے ایک سال بعد اس نے اپنی رپورٹ *Appoaches to Political Decompression* شائع کی۔ اس میں اس نے سیاسی آزادیوں کے تیز ترین عمل کے خطرات سے متنبہ کیا اور اس کے بجائے بتدریج آزادی دینے کے عمل اور ایک ایسی مضبوط ریاستی جماعت کی تجویز دی جو میکسیکو کی Institutional Revolutionary Party PRI کے مطابق ہو۔ ایک طویل تبدیلی کے عمل کے بعد برازیل ۱۹۸۵ء میں جمہوری ملک بن گیا۔[۳]

ہن ٹنگٹن نے اکثر برازیل کو اپنی کامیابی کے طور پر بیان کیا اور اس میں اس نے اپنے کردار کا ذکر American Political Science Association سے اپنے ۱۹۶۸ء کے خطبے میں کیا اور کہا کہ علمِ سیاسات نے اس عمل میں انتہائی قابلِ تحسین کردار ادا کیا ہے۔ اس کے نقاد مثلاً برطانوی سیاسی مفکر Alan Hooper خیال کرتے ہیں کہ اس وقت برازیل میں غیر مستحکم جماعتی نظام ہے۔ جبکہ وہاں بہترین منظم جماعت ڈیسلوا (Lula da Dilva) کی ورکرز پارٹی ہے جو محدود تبدیلی کی مخالفت کے ساتھ سامنے آئی۔ مزید برآں ہوپر کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ برازیل کی موجودہ صورت حال میں عوام کی عدمِ شمولیت کا سبب وہاں سیاست میں عوامی شمولیت کی تبدیلی کا نزولی عمل ہے۔[۴]

۱۹۹۳ء میں پروفیسر ہن ٹنگٹن نے اپنا نظریہ 'تہذیبوں کا تصادم' پیش کر کے جو سوالیہ نشان کے ساتھ تھا، بین الاقوامی تعلقات کے حلقوں میں نئے مباحثے کا آغاز کر دیا۔ یہ Foreign Affairs میگزین میں چھپنے والا اس کا ایک مضمون تھا۔ اس میں مابعد جنگ اور جیو پالیٹکس کے بارے میں بیان کردہ تصورات فرانسس فوکویاما کے نظریہ اختتام تاریخ سے بالکل متضاد تھے۔ ہن ٹنگٹن نے اپنے اس تصور کو ۱۹۹۶ء میں کتابی شکل میں The Clash of the Civilization and the Remaking of World Order کے نام سے پیش کیا۔ مضمون اور کتاب دونوں یہ بیان کرتے ہیں کہ مابعد سرد جنگ تنازعات اکثر و بیشتر نظریاتی بنیادوں پر نہیں بلکہ ثقافتی بنیادوں پر سامنے آئیں گے۔ سرد جنگ کے دوران تنازعات اکثر و بیشتر سرمایہ دارانہ مغرب اور کمیونسٹ مشرق کے درمیان تھے مگر اب یہ دنیا کی بڑی تہذیبوں کے درمیان ہوں گے جن کی نشاندہی کرتے ہوئے اس نے سات مکمل اور آٹھویں ممکن تہذیب کا ذکر کیا جو یہ ہیں: مغربی، لاطینی، اسلامی، چینی، ہندی، آرتھوڈکس، جاپانی اور افریقی۔[۵] یہ ثقافتی تنظیم اور جماعت بندی معاصر دنیا سے بالکل مختلف ہے جہاں دنیا خود مختار ریاستوں کی صورت میں تقسیم ہے۔ معاصر اور مستقبل کے تنازعات کو سمجھنے کے لیے ثقافتی اختلافات کو سمجھنا ضروری ہے کیونکہ مستقبل میں جنگوں کا مرکز و محور ریاستیں نہیں بلکہ ثقافت ہوگی۔ لہٰذا مغربی قومیں اگر ثقافتی تنازعات اور تناؤ کی ناقابلِ مفاہمت نوعیت کو سمجھ نہ سکیں تو وہ اپنا غلبہ کھو دیں گی۔[۶]

ہن ٹنگٹن کے نقاد مثلاً Le Monde Diplomatique میں چھپنے والے مضامین کے مصنفین کے مطابق اس نظریے کا مقصد چینی اور مسلم دنیا کی ثقافتوں پر امریکی رہنمائی میں ہونے والے مغربی حملوں کو نظریاتی اساس و جواز فراہم کرنا ہے۔ اس کے مطابق مابعد سرد جنگ کے زمانے میں عالمی سیاست کے ڈھانچے میں تبدیلی اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ مغرب اپنے آپ کو ثقافتی طور پر مضبوط کرے اور اپنی مثالی جمہوری آفاقیت کو دنیا پر نافذ کرنے اور دنیا بھر کے ممالک میں مسلسل عسکری مداخلت کرنے سے باز رہے۔ بہت سے نقادوں کا موقف یہ ہے کہ ہن ٹنگٹن کے نظریے کی بُنتر بہت ہی سادہ اور تحکمانہ ہے اور یہ تہذیبوں کے مابین ہونے والے مختلف حالات و واقعات، محرکات اور موجود تنازعات کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا۔ مزید برآں ہن ٹنگٹن اہلِ علم کی طرف سے نظریاتی تحریک پیدا کرنے کے عمل اور کسی بھی تنازعے کے پیدا ہونے کے حوالے سے عوام الناس کی سماجی اور معاشی ضروریات کے کردار کو بھی نظر انداز کرتا ہے۔ وہ

عملی مثالیں دیتے ہوئے دنیا میں موجود ان تنازعات کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کی متعین کردہ تہذیبی رختوں کی سرحدوں کے مطابق موزوں نہیں ٹھہرتے۔ ہن ٹنگٹن پر یہ الزام بھی ہے کہ اس کی نئی پیراڈائم صرف ایک ایسی فکر ہے جس میں صرف ریاستوں کی جگہ تہذیبوں کو رکھ دیا گیا ہے۔ یہ ہن ٹنگٹن کا امریکی پالیسی پر اثر برطانوی مورخ ٹائن بی کے متنازع مذہبی نظریات سے مماثل قرار دیا گیا ہے۔

ہن ٹنگٹن کے انتقال پر *The New York Times* نے اپنے تعزیتی شذرے میں لکھا کہ عالمی تنازعات کے اسباب کے طور پر ریاست یا نسلی شہروں کی بجائے اس کا قدیم مغربی سلطنتوں پر زور گیارہ ستمبر کے حملوں کے بعد زیادہ مرکزِ توجہ بنا۔[۸] *Los Angeles Times* کے کالم نگار جونا گولڈ برگ (Jonah Goldberg) نے ہن ٹنگٹن کے بارے میں لکھا کہ وہ بیسویں صدی کی سماجی علوم کا سرخیل تھا جو نئے رجحانات وضع کرنے اور مستقبل کے بارے پیشین گوئیاں کرنے سے نہیں ہچکچاتا تھا۔ بلکہ اس نے یہ سارا کام ٹھوس حقائق کی بنیاد پر کیا۔[۹] گولڈ برگ نے ہن ٹنگٹن کی کتاب *The Clash of Civilization* کے بارے میں لکھا:

> …….. was deeply, and often willfully, misunderstood and mischaracterized by those who didn't want it to be true. But after 9/11, it largely set the terms for how we look at the world. In it, he argued that culture, religion and tradition are not background noise, as materialists of the left and the right often argue. Rather, they constitute the drumbeat to which whole civilizations march. This view ran counter to important constituencies. The idea that man can be reduced to homo economicus has adherents among some free-market economists, most Marxists and others. But it's nonsense on stilts. Most of the globe's intractable conflicts are more clearly viewed through the prisms of culture and history than that of the green eyeshade. Tensions between India and Pakistan or Israel and the Arab world have little to do with GDP.[10]

ہن ٹنگٹن کی آخری کتاب *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* مئی ۲۰۰۴ء میں شائع ہوئی۔ اس میں امریکہ کی قومی شناخت کے مفہوم کی وضاحت کی گئی ہے اور بڑے پیمانے پر ترکِ وطن کر کے امریکہ آنے والے لوگوں کی طرف سے اسے درپیش ثقافتی خطرات کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ ان خطرات کے باعث ہن ٹنگٹن کے مطابق امریکہ کے لوگ مستقبل میں دو حصوں، دو ثقافتوں اور دو زبانوں میں تقسیم ہو

جائیں گے۔[۱۱]

ہن ٹنگٹن نے ایک نئی اصطلاح Davos Man بھی وضع کی جو ان عالمی شخصیات کے بارے میں ہے، جنھیں قومی وفاداری کی کم ہی ضرورت پڑتی ہے بلکہ وہ مختلف ممالک اور اقوام کی سرحدوں کو ایک رکاوٹ سمجھتے ہیں اور انھیں ختم کرنا چاہتے ہیں کیونکہ ان کے مطابق قومی حکومتیں ماضی کی باقیات میں سے ہیں جن کا واحد مقصد چند شخصیات کو عالمی سطح پر اپنے اہداف کے حصول میں سہولت دینا ہے۔ 'ڈیوس مین' کی اصطلاح ہن ٹنگٹن نے ورلڈ اکنامک فورم کے لوگوں کے لیے استعمال کی جس کے لیڈر ڈیوس میں آئے ہوتے ہیں۔[۱۲]

سرد جنگ کے بعد کے حالات میں دنیا کی عالمی سیاست کی توضیح و تشریح کے لیے مفکرین نے کئی نظریات پیش کیے۔ بعض کے مطابق دنیا کی عالمی سیاست غیر مستحکم کثیر قطبی رقابتوں اور تنازعات سے عبارت ہو گی جبکہ کچھ کے نزدیک اب ریاستی طاقت مسلسل کمزور ہوتی جائے گی جس کے نتیجے میں لاقانونیت اور عمومی سماجی انحطاط کے ایک نئے دور کا آغاز ہو گا۔ سموئیل ہن ٹنگٹن کی کتاب *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* ان دونوں نظریات کا تجزیہ پیش کرتی ہے۔ سرد جنگ کی دہائیوں کے دوران بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں روش انتہائی تنگ نظر اور مقابلتاً جامد نوعیت کی تھی۔ ہن ٹنگٹن نے بین الاقوامی سیاست میں روایتی طریق تفکر سے مختلف انداز اختیار کرتے ہوئے نئی جہات متعارف کروائیں۔ ہن ٹنگٹن کی مابعد جنگ پیراڈائم کی تفصیلات کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ مابعد سرد جنگ کی دنیا میں بڑی اصولی سیاسی تقسیم کا مرکز وہ رخنہ سرحدیں ہوں گی جو تہذیبوں کو ایک دوسرے سے الگ کرتی ہیں۔ اب دوست اور دشمن کی تمیز کا معیار نظریہ یا قومی شناخت کے بجائے کلچر اور ثقافت ہو گا۔[۱۳]

۲۔ اگرچہ عالمی سیاست کے مرکزی کردار ریاستیں ہی ہوں گی لیکن ریاستوں کے درمیان اتحاد کی بنیاد تہذیبی سیاست کے رویے طے کریں گے۔ ایسے ممالک جن میں ایک جیسی ثقافتی اقدار اور وابستگیاں موجود ہیں ان میں اتحاد کے نتیجے میں تہذیبی سرحدوں کے آر پار تنازعات پیدا ہوں گے۔ وہ سرحدیں جہاں تہذیبیں ایک دوسرے کے ساتھ ملتی ہیں ان پر موجود رخنوں پر ایک نئے بین الاقوامی عمل جسے ہن ٹنگٹن نے Kin Country Ralling کہا ہے، کے نتیجے میں دنیا کو نئے خطرات کا سامنا کرنا ہو گا۔ جبکہ ریاستیں

بدستور بین الاقوامی سیاست کا اہم کردار رہیں گی۔ تہذیبیں بین الاقوامی سیاست کے تجزیے کی بنیادی اور اصولی اکائی ہوں گی۔[۱۴]

۳۔ اگرچہ تہذیبوں کا تصادم کثیر جہتی ہوگا تاہم اہم ترین تقسیمی خط مغربی معاشروں کو دنیا کی بقیہ سات تہذیبوں سے جن کا ذکر ہن ٹنگٹن نے کیا ہے، الگ کر دیں گے۔ مغرب کے ثقافتی نفوذ اور سیاسی غلبے نے دنیا کے دوسرے حصوں اور غیر مغربی ثقافتوں میں بہت زیادہ غیظ وغضب اور غیر ملکی ثقافتوں میں خود وابستگی پیدا کر دی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مغرب کی مقابلتاً کمزور ہوتی ہوئی معاشی اور آبادیاتی طاقت کو مغرب کی حلیف تہذیبوں کی نمائندہ ریاستوں کی طرف سے مغربی قبضے اور غلبے کے لیے سیاسی چیلنج کے طور پر سامنے آئے گا۔[۱۵]

۴۔ ان حالات کے ردعمل میں مغربی معاشروں کو اپنے آپ کو مضبوط کرنے اور ممکنہ داخلی اور خارجی چیلنجوں سے، جو اس کی اساسی اقدار اور مفادات کو درپیش ہیں، عہدہ برآ ہونے کے لیے اپنی تہذیب کو متحد کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مغرب کو اپنے آفاقی ہونے کے تصورات اور اپنی تہذیب و کلچر دوسرے معاشروں کو منتقل کرنے کے عمل، کہ وہ بھی مغربی نمونے پر ڈھل جائیں، سے احتراز کرنا چاہیے۔ نیز مغرب کو ان ممالک اور معاشروں میں جو مغربی مفادات کے لیے واضح خطرہ نہیں ہیں، مداخلت اور ان کے ساتھ تنازعات سے بھی محترز رہنا چاہیے۔ مستقبل میں امن کا قیام باہم حریف تہذیبوں کی نمائندہ اہم ریاستوں کے درمیان طاقت کے توازن کے استحکام پر ہے۔[۱۶]

۵۔ اہم مسئلہ ہن ٹنگٹن کا تصور تہذیب ہے۔ تہذیب کی تعریف ایک سماجی مظہر کے طور پر کی گئی ہے جو انسانی زندگی کے سیاسی اور سماجی معاملات کا احاطہ کرتی ہے۔ تہذیب کی ایک اہم خصوصیت وہ یکساں کلچر ہے جس کی وہ نمائندہ ہوتی ہے تاہم کلچر ایک کثیر الجہتی مفہوم کا حامل تصور ہے۔ یہاں ہن ٹنگٹن اکثر و بیشتر مذہب پر انحصار کرتا ہے۔ اس کا یہ انحصار مربوط انداز کا حامل نہیں۔ زبان، نسل اور مشترکہ تاریخ کلچر کے دوسرے بڑے اجزائے ترکیبی ہیں۔ بالعموم ہن ٹنگٹن تہذیبوں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنے کے حوالے سے واضح معیار پیش نہیں کرتا۔ بین الاقوامی سیاست میں موجود تقسیم کو سمجھنے کے لیے کلچر کے ایک بنیادی تنظیمی اصول ہونے کے بارے میں ابہام ہن ٹنگٹن کی پوری پیراڈائم میں

بہت نمایاں ہے۔ مغرب میں ہن ٹنگٹن نے یورپ اور اس کی سابقہ نوآبادیوں مثلاً امریکہ، کینیڈا، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ اور لاطینی امریکہ وغیرہ کو شامل کیا جن کو اہل یورپ نے فتح اور پھر آباد کیا۔ انھیں ایک الگ تہذیب قرار دیا گیا ہے جبکہ بہت سے لاطینی امریکی ہسپانوی، پرتگیزی اور انگریزی بولتے ہیں اور بطور عیسائی عیسائیت کے خدا کی عبادت کرتے ہیں۔ اسی طرح سے سلیو آرتھوڈکس، روس، یوکرائن اور بلقان کے کچھ حصوں کو ایک الگ تہذیب قرار دیا گیا ہے اگرچہ وہ بقیہ یورپ کے ساتھ بہت مماثلت رکھتے ہیں۔ ان کے یورپ کے ساتھ تعلقاتِ کار اور قربت کی تاریخ صدیوں پر محیط ہے اور مزید یہ کہ ان علاقوں میں رہنے والے لوگ عیسائیت کے پیروکار بھی ہیں۔[۱۷]

۶۔ ہن ٹنگٹن نے Foreign Affairs (1993) میں چھپنے والے اپنے مضمون چین اور اس کے زیرِ اثر کچھ دیگر چھوٹے ممالک کو ایک الگ کنفیوشس تہذیب کا عنوان دیا مگر چین میں اب شاید ہی کوئی اپنے آپ کو کنفیوشس کہتا ہو۔ کیونکہ چین نے سابقہ صدی کا بڑا حصہ کنفیوشس ازم اور اپنے روایتی کلچر کے خلاف بغاوت میں گزار دیا۔ جبکہ ہن ٹنگٹن نے اپنی کتاب میں دنیا کے اس حصے کو چینی تہذیب کا انتہائی مبہم عنوان دیا۔ ہن ٹنگٹن جاپان کو بھی ایک الگ تہذیب تصور کرتا ہے حالانکہ جاپان کی تاریخ اور کلچر پر چین کا بہت گہرا اثر ہے اور جاپان نے پچھلی نصف صدی کے دوران اپنے سیاسی اداروں کو مغربی انداز پر ڈھال لیا ہے۔ گویا ہن ٹنگٹن ثقافتی خصوصیات کے ادراک حوالے سے ابہام کا شکار ہے اور مبینہ طور پر جاپان کو بقیہ تہذیبوں سے ایک الگ تہذیب تصور کرتا ہے۔[۱۸]

۷۔ مسلم دنیا جو شمالی افریقہ سے مشرق وسطیٰ تک اور ایشیا کے جنوب سے جنوب مشرق تک پھیلی ہوئی ہے، کا تعارف ایک مشترک مذہب کا حامل ہونے کی حیثیت سے کروایا گیا ہے۔ اس میں رہنے والے لوگوں کی زبان، جغرافیہ، نسل، تاریخ اور روایات کے فرق کو ہن ٹنگٹن نے قطعاً کوئی اہمیت نہیں دی۔ ہندوستان کو الگ ہندو تہذیب کا عنوان دے دیا گیا ہے تاہم وہ ممالک جن کے لوگ بدھ مت کے پیروکار ہیں انھیں کوئی تہذیبی حیثیت نہیں دی گئی اور پھر ہن ٹنگٹن اس بارے میں کچھ نہیں جانتا کہ نیم صحرائی افریقہ میں موجود ثقافتی تنوع اور تفریق کو کیا عنوان دیا جائے۔ نتیجتاً وہ انتہائی غیر مطمئن انداز سے ان ممالک کو نصف تہذیب کا حامل قرار دے دیتا ہے۔[۱۹]

۸۔ ہن ٹنگٹن نے انتہائی تحکمانہ انداز سے جن تہذیبی اور ثقافتی اکائیوں کا تعین کیا ہے وہ کسی طرح سے بھی دنیا کی سیاست میں لائق تحسین حیثیت نہیں رکھتیں۔ تاہم وہ اس کے ہم صورت کردار (Isomorphic Players) ضرور ہیں۔ اگر ہم ثقافت کی اصطلاح کو کھولیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ کوئی بھی تہذیب ثقافتی طور پر خالص، بے مثل یا باہم ہم جنس و ہم آہنگ نہیں ہوتی۔ مذہب، زبان، تاریخ، روایات سب ایک دوسرے کے ساتھ مربوط اور جڑے ہوئے ہیں اور یہ سب ہن ٹنگٹن کی بتائی ہوئی تہذیبوں کی اقسام میں بھی مایوس کن حد تک پیچیدہ انداز سے ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں۔ عالمگیریت کے اس زمانے میں بین الثقافتی مستعاریت اور ثقافتی نفوذ جس انداز سے سرعت اختیار کر چکا ہے اس میں واضح اور ٹھوس ثقافتی امتیازات تلاش کرنا بے معنی ہو چکا ہے۔ گو ثقافت اب بھی مقامی اور عالمی سطح پر سیاست کی تفہیم کے لیے اہم ہے تاہم ضروری یہ ہے کہ ثقافت یا تہذیب کی بنیاد پر عالمی سیاست کو سمجھنے اور تہذیبوں اور ثقافتوں کے باہمی ارتباط کی پیچیدہ نوعیت کا تجزیہ کرنے کا آغاز چھوٹی سطح سے ہو نہ کہ ان کی بنیاد پر گمراہ کن اور ہمہ گیر نمونے وضع کرنے شروع کر دیے جائیں۔

۹۔ مابعد سرد جنگ کی دنیا کی صورت گری کرنے والی مخفی قوتوں کی تفہیم کی کوشش کرتے ہوئے بہت سے مبصرین نے تین رجحانات کو مرکز توجہ بنایا ہے:

۱- ترقی پذیر دنیا کے کچھ حصوں میں تیز رفتار معاشی جدیدیت، ۲- بین الاقوامی انحصار باہمی یا عالمگیریت میں اضافہ، ۳- جمہوری سیاسی اداروں کا فروغ۔

بہت سے مفکرین کے نزدیک یہ تینوں رجحانات ایک اچھے مستقبل کے غماز ہیں جس میں امن، خوشحالی اور باہمی تعاون فروغ پذیر ہوں گے۔ جدیدیت اور عالمگیریت دونوں معاشی بہبود میں اضافہ کرتے ہیں اور ایک محفوظ اور پر امن دنیا کی تشکیل کی راہ ہموار کرتے ہیں۔ بڑھتی ہوئی تجارت اور سرمایہ کاری کے باہمی فوائد، ریاستوں کے رویوں پر امن افزا اثرات مرتب کرتے ہیں۔ تصورات، افکار اور اطلاعات کے فروغ سے لوگوں میں باہمی افہام و تفہیم بڑھتی ہے اور اس سے اقدار، اداروں اور مفادات میں ارتکازیت پیدا ہوتی ہے۔ جمہوریت کے فروغ سے توسیع پسندانہ اور بے ہنگم خارجہ پالیسوں کی راہ میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور ایسے مختلف معاشروں میں باہمی اعتماد بڑھتا ہے جو ایک

جیسے سیاسی اصولوں پر آگے بڑھ رہے ہوں۔

تاہم ہن ٹنگٹن ان دلائل کو بالکل الٹ دیتا ہے۔ اس کے نزدیک جدیدیت، عالمگیریت اور جمہوریت کا عمل امن و تعاون کو فروغ دینے کے بجائے تہذیبی آویزش کی بنیاد بنتا ہے۔[۲۰] ہن ٹنگٹن کے مطابق جدیدیت اور مغربیت دو بالکل مختلف حقائق ہیں۔[۲۱] کوئی معاشرہ اپنی اساسی اقدار کو بدلے بغیر بھی جدید ہو سکتا ہے۔ بلاشبہ تیسری دنیا کی جدیدیت مغرب مخالف یا مغرب دشمنی کے احساس کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہے۔ جدیدیت کے عمل سے وسائل میں اضافہ ہوتا ہے وہ پھر ایک ایسے سیاسی ایجنڈے کی تکمیل کے لیے خرچ ہوتے ہیں جو مغرب مخالف ہوتے ہیں۔[۲۲]

۱۰۔ ہن ٹنگٹن کے مطابق ریاستوں کا ایک دوسرے پر انحصار بڑھنے سے ارتکازیت پیدا نہیں ہوتی بلکہ اس کے بجائے ان کے درمیان موجود اختلافات کے بارے میں آگاہی بڑھ جاتی ہے۔ جب اس طرح کے باقاعدہ روابط پیدا ہوں گے تو مختلف اقوام ایک دوسرے کے متضاد نظامِ اقدار سے آگاہ ہوں گی جس سے ان میں تصادم اور تنازع پیدا ہونا لازمی امر ہے۔ لہٰذا ریاستوں کا ایک دوسرے پر باہمی انحصار کرنا مزاحمت اور نفرت کو فروغ دے گا۔ خصوصاً اس وقت جب کسی ایک معاشرے کی اقدار کسی ایسے معاشرے میں نفوذ کر رہی ہوں جن کے لیے وہ اقدار ناموافق اور ناقابلِ قبول ہوں۔ اسی وجہ سے ایک دوسرے پر انحصار کرنے کے نتیجے میں ریاستیں اپنے سیاسی اور اقتصادی تعلقات کو ایک نیا رخ دیں گی اور جہاں ممکن ہوگا یہ تعلقات ان ریاستوں کے ساتھ قائم ہوں گے جن میں بنیادی ثقافتی اقدار مشترک ہیں اور آنے والے برسوں میں معاشی انحصار باہمی ایسی تہذیبوں میں ہی قائم ہو سکے گا۔ جبکہ بین التہذیبی تبادلہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ سطحی اور کم ہوتا چلا جائے گا۔[۲۳]

۱۱۔ ہن ٹنگٹن اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ جمہوریت کے ساتھ مشترکہ وابستگی کے نتیجے میں مغربی ممالک کے درمیان تو دوستانہ تعلقات مزید پختہ ہوں گے لیکن غیر مغربی ممالک میں جمہوریت کے فروغ سے مذہبی بنیاد پرستوں یا مقامی ثقافتی تحریکوں کے لیے اقتدار تک پہنچنے کے لیے راستے کھل جائیں گے۔ یہ گروہ ایسی اقدار کے پیروکار ہوتے ہیں جو مغربی جمہوری معاشروں کی اقدار سے بالکل مختلف ہیں۔ لہٰذا بعد میں ایسے لوگ اقتدار

میں واپس آ کر ایسی خارجہ پالیسیاں اختیار کرتے ہیں جن کے نتیجے میں مغرب کے ساتھ تنازعے پیدا ہونے لگتے ہیں۔[۲۴]

المختصر ہن ٹنگٹن کے نزدیک جدیدیت، انحصار باہمی اور جمہوریت کا عمل کسی تہذیبی ارتکازیت کا باعث نہیں بنتا نہ اس سے مختلف قوموں کے درمیان تعاون فروغ پذیر ہو سکتا ہے، بلکہ اس سے تہذیبی تنازعات اور انحراف ہی جنم لیتا ہے۔

۱۲۔ ہن ٹنگٹن کا دعویٰ ہے کہ مغرب نے اپنے کمال کا نقطۂ عروج دیکھ لیا ہے اور اب وہ دوسری ترقی پذیر تہذیبوں کے مقابلے میں زوال کی طرف گامزن ہے۔[۲۵] ہن ٹنگٹن کے ہاں صرف چینی تہذیب جو چین کے اردگرد موجود ہے واضح طور پر امریکہ اور مغربی یورپ کے مقابل ترقی کی طرف گامزن ہے۔ افریقہ نا امیدی کی حد تک غربت، سیاسی انتشار اور نسلی فسادات کی زد میں ہے اور یہی کچھ ہندوستان کے بارے میں کہا جا سکتا ہے۔ لاطینی امریکہ نے حال ہی میں قرضوں سے متاثرہ دہائی اور اقتصادی بدحالی سے نجات حاصل کرنے کے بعد بحالی کی طرف سفر شروع کیا ہے۔[۲۶] جاپان نے ۱۹۸۰ء کی دہائی ہی میں اپنا عروج حاصل کر لیا تھا۔ اس کے بعد سے اس کی معیشت کم و بیش جمود کا شکار اور سیاست بھی تقریباً مفلوج ہے۔ مزید برآں جاپان کی سیاسی اور عسکری قوت بھی محدود ہے۔ سویت یونین باقی نہیں رہا۔ روس اور اس کے ساتھ آزاد ہونے والی دوسری ریاستیں، جو ہن ٹنگٹن کے ہاں آرتھوڈکس سلیو تہذیب سے تعلق رکھتی ہیں، سیاسی اور معاشی انحطاط سے نکلنے کے لیے کئی صدیاں لیں گی۔[۲۷]

۱۳۔ اگرچہ ہن ٹنگٹن اسلامی دنیا کی بڑھتی ہوئی آبادی کو قوت کا سرچشمہ بھی قرار دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اسے مسلم دنیا کی کمزوری کی بنیاد بھی بناتا ہے۔[۲۸] مزید برآں اسلامی دنیا کی امیر ترین ریاستیں جو تیل کی بڑی برآمد کنندگان ہیں انھیں بھی جب سے تیل کی قیمتیں گرنا شروع ہوئیں، برآمدی ریونیو میں کمی کا سامنا ہے۔[۲۹] خلیجی جنگ کے دوران اسلامی دنیا حتیٰ کہ عراق پر بھی مغرب کی وسیع فوجی برتری سامنے آئی جہاں عراق امریکہ اور اس کی اتحادی قوتوں کے سامنے معمولی سی مزاحمت بھی نہ کر سکا۔ اگرچہ ہن ٹنگٹن یہ بات کہنے میں تو صائب ہے کہ مغرب حالیہ برسوں کے دوران اکثر و بیشتر اسلامی دنیا کے کئی حصوں کے ساتھ تنازعات میں الجھا رہا ہے لیکن وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے

کہ ان تنازعوں میں مغرب کے اسلامی حریف نہیں بلکہ خود مغرب ہی غالب رہا ہے۔

۱۴۔ بغیر کسی موثر استدلال کے ہن ٹنگٹن اپنی کتاب کا خاتمہ ایک اور عالمی جنگ کی پیغمبرانہ انداز سے پیشین گوئی پر کرتا ہے۔ اب یہ جنگ ایسی ریاستوں کے درمیان ہوگی جو تہذیبی سطح پر ایک دوسرے کے مقابلے میں ہیں۔ حیران کن حد تک یہ خوفناک جنگ ان رخنہ سرحدوں پر شروع نہیں ہوگی جن کی نشاندہی ہن ٹنگٹن نے مختلف تہذیبوں کے درمیان کی ہے بلکہ اس کا آغاز چین اور ویتنام کے درمیان، جو ایک ہی تہذیب کے حامل ہیں، تنازع سے ہوگا جو جنوبی چین کے سمندر پر تسلط کے لیے شروع ہوگا۔[۳۲]

یہ تصور ہن ٹنگٹن کے نظریے میں موجود عملی کمزوری کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس نظریے کو برقرار رکھنے کے لیے ہن ٹنگٹن کو یہ واضح کرنا چاہیے تھا کہ تنازعے نہ صرف تہذیبوں کے درمیان رخنہ سرحدوں پر بلکہ بہت سی ایسی تہذیبوں کے مابین بھی ہو سکتے ہیں جو ایک جیسی تہذیبی یا ثقافتی روایات رکھنے والے معاشروں اور ریاستوں پر مشتمل ہو۔ اس کے لیے مشرقی ایشیا کی مثال دی جا سکتی ہے جہاں ہن ٹنگٹن کی عالمی جنگ ابتدائی طور پر شروع ہوگی۔ چینی تہذیب میں چین، تائیوان، ویتنام اور کوریا شامل ہیں۔ لیکن ان کی اس ثقافتی ترکیب میں بھی وحدت کم ہی موجود ہے۔ کم و بیش پچاس سال سے کوریا کے لوگ منقسم اور ایک دوسرے کے ساتھ شدید تناؤ کی حالت میں رہے ہیں بلکہ ایک مرتبہ تو واضح جنگ کے امکانات بھی پیدا ہو گئے تھے۔ یہ حقیقت کہ چینی اور تائیوانی ثقافتی حلیف (Cultural Cousin) ہیں، اس کی بنیاد پر ان کے درمیان افہام و تفہیم یا اتحاد باہمی کے امکانات کم ہی پیدا ہوئے ہیں۔ گو ویتنام نے بہت سی چینی ثقافتی روایات کو درآمد کیا ہے لیکن وہ اپنی پوری تاریخ میں چین کے سیاسی غلبے کے خلاف لڑتا رہا ہے۔ دونوں ممالک ایک دوسرے کے سخت دشمن اور حریف رہے ہیں باوجودیکہ ان میں نظریاتی اشتراکات موجود ہیں۔ وسیع تر تناظر میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ بہت سے شدید ترین اور طویل ترین تنازعات ایسے ممالک کے درمیان ہوئے ہیں جن میں بہت سی ثقافتی اقدار مشترک ہیں اور اکثر و بیشتر انھوں نے ایسی ریاستوں سے امداد لی ہے جو ان کی ثقافتی روایات اور اقدار سے بہت دور ہیں۔

مذکورہ حقائق کی روشنی میں ہن ٹنگٹن کی سطحیت واضح ہو جاتی ہے۔ سرد جنگ کے بعد کا دور اب ختم ہو رہا ہے اس کی جگہ دنیا میں مایوسی اور فرسٹریشن جنم لے رہی ہے کیونکہ تنازعات کی فضا اب بھی قائم ہے۔ ہن ٹنگٹن کا دنیا کے تصادم کا نظریہ جو باہم مخالف اور غیر موافق تہذیبوں اور

ثقافتوں کے درمیان ہوگا اس احساس عدم تحفظ کے لیے بالکل موزوں ٹھہرتا ہے جو اس وقت مغربی دنیا پر چھایا ہوا ہے۔

تبدیلی کا وہ دور جس سے اب دنیا گزر رہی ہے اکثر و بیشتر غیر یقینیت اور مایوسی کو جنم دیتا ہے۔ لہٰذا ایسے زمانے میں مایوسی اور قنوطیت کی باتیں کرنے والوں کو قبولِ عام ملنا یقینی ہے۔ تاہم موجودہ عالمی نظام میں کارفرما مختلف عوامل مثلاً جدیدیت، ایک دوسرے پر انحصار باہمی اور جمہوریت کے رجحانات اس قنوطی منظرنامے کی تائید نہیں کرتے۔ تاہم معاملات کی تفہیم اور ابلاغ کے حوالے سے انداز فہم اور انداز نظر بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر پالیسی ساز اور عوام اپنی توقعات اور لائحہ عمل کا انحصار ہن ٹنگٹن کی ان قنوطی اور مایوس کن پیشین گوئیوں پر رکھیں تو ان کے سچ ہو جانے کے امکانات موجود ہیں۔ تاہم سماجی علوم کے دانشوروں کے لیے لازم ہے کہ وہ ذمہ داری کے ساتھ حقائق کا اس انداز سے تجزیہ اور تفہیم کریں جس سے ایک اچھی دنیا کی تشکیل ممکن ہو سکے۔

اگر سیموئیل ہن ٹنگٹن کی فکر کا تجزیہ کیا جائے تو اس میں کئی تسامحات اور تضادات سامنے آتے ہیں جو یا تو ہن ٹنگٹن کی حقائق پر نظر نہ ہونے کے باعث پیدا ہوئے یا اپنے مخصوص مقاصد کی تکمیل کے لیے حقائق کو مسخ کر کے بیان کرنے کا نتیجہ ہیں۔ ہن ٹنگٹن کی فکر کے نمایاں اور بنیادی نقائص یہ ہیں:

۱۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کے نزدیک ثقافتی ارتکازیت کی ممکنہ صورت مغربی ثقافت کی فتح اور مکمل غلبہ ہے۔ حالانکہ ثقافتی اور تہذیبی ارتکاز باہمی کی تاریخ مکمل غلبے کی تائید نہیں کرتی بلکہ یہ تو بنیادی طور پر باہمی استعاریت کا عمل ہے جس کے نتیجے میں مختلف تہذیبیں اور ثقافتیں ایک دوسرے سے اخذ و قبول کرتی اور نئی تہذیب کو جنم دیتی ہیں۔[۳۱]

۲۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کے مطابق ایسے ممالک جن کی ثقافتیں اور تہذیبی اقدار ایک دوسرے سے مختلف ہیں ان میں کثیر الجہات معاشی ارتباط نہیں ہو سکتا مگر آسیان (Asian) اور اوپیک (OPEC) کا قیام اور ان کا عالمی معاشی سرگرمیوں میں کردار ہن ٹنگٹن کے اس تصور کی مکمل طور پر نفی کرتا ہے جسے نہ صرف ہن ٹنگٹن نے نظر انداز کیا بلکہ اس کی مثال بھی پیش نہیں کی۔[۳۲]

۳۔ ہن ٹنگٹن کے نزدیک میکسیکو، لاطینی امریکہ سے ایک امریکہ اصغر بننا چاہتا ہے[۳۳] اور ہر

حوالے سے متحدہ امریکہ کی پیروی کی طرف گامزن ہے لیکن اگر ہم NAFTA کے کردار کو دیکھیں تو وہ ہن ٹنگٹن کے اس بیان کی مکمل طور پر نفی کرتا ہے اگر میکسیکو میں ایسا کوئی احساس موجود بھی ہے تو وہ صرف سیاسی رہنماؤں کے خطیبانہ اظہار کی حد تک محدود ہے۔

۴۔ دنیا بھر میں مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں کے حامل ممالک کے درمیان اقتصادی ارتباط اور انحصار باہمی کی ایک مثال WTO کا کردار بھی ہے جسے ہن ٹنگٹن نے نظرانداز کیا ہے۔

۵۔ ہن ٹنگٹن نے مسلم ممالک کی بڑھتی ہوئی آبادی کو ان کی قوت قرار دیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مسلم ممالک کی بڑھتی ہوئی آبادی کو ان کی کمزوری سمجھتا ہے۔[۲۴] مغرب کو وہ مسلم ممالک کے خطرے سے متنبہ کرتا ہے اور اس بات کو مغربی دنیا کے لیے خطرہ قرار دیتا ہے کہ مغرب اکثر مسلم ممالک کے ساتھ تنازعات میں الجھا ہوا ہے۔ ہن ٹنگٹن یہاں اس حقیقت کو نظرانداز کر جاتا ہے کہ ان تنازعات میں تمام مقامات پر غلبہ مغرب ہی کو حاصل ہوا ہے۔

۶۔ تہذیبی اور ثقافتی ارتباط کے باب میں ہن ٹنگٹن کی دی ہوئی مثالیں بھی اس کے نظریے کی تائید نہیں کرتیں۔[۲۵] بوسنیا میں جب مقامی آبادی نے مسلمانوں کی نسل کشی شروع کی تو باوجودیکہ ان میں نسل در نسل ثقافتی اشتراکات موجود تھے لیکن یہ اشتراکات مسلمانوں کی نسل کشی کو نہ روک سکے۔ دوسری طرف اگر مسلمانوں کی مسلم دنیا کے ساتھ مماثلت کی بنیاد پر پوری مسلم دنیا کی طرف سے تائیدی ردعمل دیکھیں تو وہ سوائے رسمی ردعمل کے کچھ نظر نہیں آتا۔ بلکہ اکثر و بیشتر بوسنیا کے لوگ اپنے مسائل کے حل کے لیے مغرب ہی کی طرف دیکھتے رہے۔ یہی صورتحال عراق میں صدام حسین کی ہے کہ جب امریکہ کی طرف سے عراق پر یلغار کی گئی تو باوجود ثقافتی اور تہذیبی اقدار کے اشتراک کے عالمِ عرب نے صدام حسین کا ساتھ نہیں دیا بلکہ باہر سے آنے والی حملہ آور قوت یعنی مغربی دنیا کا ساتھ دیا۔

۷۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کے تصورات میں تضاد بھی نمایاں ہے کہ ہن ٹنگٹن نے مختلف ممالک کے درمیان وحدت کی اساس ثقافتی اور تہذیبی اشتراک کو قرار دیا جبکہ دوسری جگہ کئی مسلم ممالک اور غیر مغربی اقوام کے درمیان مقصد و ہدف کی وحدت کو اتحاد کی بنیاد بنایا۔[۲۶]

۸۔ گو مغربی دنیا کو ہن ٹنگٹن جنگ سے بچنے کی حکمت عملی کی تعلیم دیتا ہے لیکن خود انتہائی تحکمانہ انداز سے اپنے بیان کا اختتام ایک عالمی جنگ پر کرتا ہے اور مزید برآں یہ جنگ

بھی اس کی اپنی متعین کردہ رخنہ سرحدوں پر نہیں بلکہ ایک ہی تہذیب میں یعنی چین اور ویتنام کے درمیان ہوگی۔[۲۷]

۹۔ ہن ٹنگٹن کے نزدیک مستقبل میں کسی بھی تصادم کی بنیاد تہذیبی اور ثقافتی فرق ہوگا لیکن چینی تہذیب جس میں تائیوان، چین، ویتنام اور کوریا شامل ہیں، ان میں موجود باہمی تنازعات ہن ٹنگٹن کے اس تصور کی نفی کرتے ہیں۔[۲۸]

۱۰۔ ہن ٹنگٹن نے تہذیبوں کی اقسام بیان کرتے ہوئے بھی کوئی واضح پیمانہ اختیار نہیں کیا اور نہ ہی تہذیبوں کا صحیح اور جامع انداز سے تعارف کروایا ہے۔[۲۹] مثلاً اسلام کا ذکر کرتے ہوئے اسلام کی تاریخ اور تہذیبوں کی تاریخ میں اسلام کے کردار کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ یہی صورت کنفیوشس تہذیب کی بھی ہے۔ چین جو کنفیوشس ازم کو ترک کر چکا ہے اسے کنفیوشس تہذیب قرار دینا اور افریقہ کی تہذیبی حیثیت کو کما حقہ بیان نہ کرنا بھی اسی زمرے میں آتا ہے۔

۱۱۔ جمہوریت کے بارے میں بھی ہن ٹنگٹن کے بیانات متضاد حقیقتوں کے علمبردار ہیں۔[۳۰]

۱۲۔ مذہب کو بھی ہن ٹنگٹن نے کہیں مثبت اور کہیں منفی انداز سے پیش کیا ہے۔[۳۱]

۱۳۔ ہن ٹنگٹن کے پورے نظریے میں یہ خوف غالب نظر آتا ہے کہ مغرب کہیں غیر مغربی اقوام سے مغلوب نہ ہو جائے![۳۲]

۱۴۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کا تصور کلیتاً قنوطی افکار پر مبنی ہے اور کسی طور پر بھی یہ ہمارے سامنے انسانی ترقی کا کوئی ایجنڈا یا پروگرام پیش نہیں کرتا۔

اقبال کا تصورِ تہذیب اپنی جامعیت، مقصدیت اور تہذیبی محتویات کے احاطے کے لحاظ سے ہن ٹنگٹن اور دیگر مفکرین کے مقابل امتیازی شان کا حامل ہے۔ تہذیب کی مختلف جہات پر اقبال کے افکارِ ملی حیات افروزی کے مظہر ہیں۔ اقبال کے ہاں تہذیب کا مطالعہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اقبال نے نہ صرف اس تصور کو اپنے غور و فکر کا موضوع بنایا بلکہ اس پر اظہارِ خیال بھی کیا۔ خواجہ حسن نظامی کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں: انگلستان میں مَیں نے اسلامی مذہب و تمدن پر لیکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا ہے۔ ایک لیکچر ہو چکا ہے۔[۳۳]

اقبال قوم کو افراد کے علاوہ ایک نامی وجود قرار دیتے ہیں۔ اس ضمن میں فرماتے ہیں:

قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اپنے موجودہ

افراد کا محض ایک مجموعہ ہے۔ اصولاً غلط ہے۔ اور اس لیے تمدنی اور سیاسی اصلاح کی تمام تجاویز جو اس مفروضے پر مبنی ہوں بہت ہی احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے۔ [۴۳]

یہی سبب ہے کہ اقبال کسی قوم یا تہذیب کو ایک ایسا نامیاتی کل تصور کرتے ہیں جس کے ایک حصے کی بقا کا انحصار دوسرے حصوں کی کارکردگی پر ہے۔

علم الحیات کے انکشافات جدیدہ نے اس حقیقت کے چہرہ سے پردہ اٹھایا ہے کہ کامیاب حیوانی جماعتوں کا حال ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے۔...... علم الحیات کی اس حیرت انگیز حقیقت کو وہ شخص بہ نگاہ استغنا نہیں دیکھ سکتا جس کے پیش نظر سیاسی یا تمدنی اصلاح ہے۔ میں اپنی قوم کی موجودہ عمرانی حرکت پر اسی پہلو سے نظر ڈالنا چاہتا ہوں یعنی اس کی تنقید استقبالی طور پر کرنا چاہتا ہوں۔ [۴۵]

اقبال کے ہاں قوم یا تہذیب کا وجود حکمرانوں سے ماورا حقیقت ہے۔

بادشاہ آتے ہیں اور چلے جاتے ہیں اور اس حیثیت سے صرف اہل ملک ہی غیر فانی ہیں۔ [۴۶]

اقبال کے نزدیک کسی قوم یا تہذیب کے عروج و زوال کا عمل قانون قدرت کے تابع ہوتا ہے:

قانون انتخاب فطری کے انکشاف عظیم کی بدولت انسان اپنے خانوادہ کی تاریخ کا عقلی تصور قائم کرنے کے قابل ہو گیا۔ حالانکہ پہلے اس تاریخ کے واقعات کی حیثیت اس کے نزدیک حوادث کے ایک فوق الادراک سلسلے سے زیادہ نہ تھی جو بلا کسی اندرونی ترتیب یا غایت کے فرداً فرداً ماور ایام کے سراپا بطن سے پیدا ہو کر گہوارۂ شہود میں نظر آیا کرتے تھے۔ [۴۷]

اقبال تہذیبی زندگی کی اساس قومی طرز عمل کی حیات بخشی کو قرار دیتے ہیں:

پردۂ استعداد جو مبدء فیاض نے فطرت انسانی میں ودیعت کی ہے اور پردۂ توانائی جو انسان کے دل و دماغ کو بخشی گئی ہے ایک مقصد وحید اور ایک غایت الغایات کے لیے وقف ہے یعنی قومی زندگی جو آفتاب بن کر چمکے قوت سے لبریز ہو، جوش سے سرشار ہو اور ہر انسانی صنعت اس غایت آخریں کے تابع اور مطیع ہونی چاہیے اور ہر شے کی قدر و قیمت کا معیار یہی ہونا چاہیے کہ اس میں حیات بخشی کی قابلیت کس قدر ہے۔ [۴۸]

اقبال کے ہاں قومی زندگی کی اساس مادی نہیں بلکہ مابعد الطبیعی ہے۔ اس فرق کو بیان کرتے ہوئے انھوں نے کہا:

میرے اور نیٹشے کے نقطۂ نظر میں بنیادی فرق ہے۔ نیٹشے کی طبیعت پر مادیت پسندی کا غلبہ تھا۔ اس نے ہستی باری تعالیٰ کا انکار کیا اور اس انکار سے خودی کا انکار لازم ٹھہرا۔ وہ خودی کا منکر ہے۔ خودی اس کے نزدیک کوئی مابعد الطبیعی حقیقت نہیں۔ اس کا فوق البشر بھی قدیم یونانی سورماؤں کا نمونہ ہے۔ وہ ہمیشہ کسی آنے والے کا خواب دیکھتا ہے۔ یہ مجوسی خیالات کا اثر ہے گو تعجب ہے کہ مجوسیت سے اثر پذیری کے باوجود اسے زمانے کی حقیقت سے کیوں انکار ہے۔ ہندوؤں اور یونانیوں کی طرح زمانے کی حرکت بھی اس کے نزدیک دوری ہے اور نتیجہ یہ کہ ہر چیز بار بار آتی رہتی ہے۔[۴۹]

مختلف تہذیبوں میں ارتباط باہمی ایک ایسی حقیقت ہے جو تہذیبوں کی بقا اور تسلسل کا تعین کرتی ہے:

زمانہ حال میں کسی جماعت کا محض مقامی قوتوں کے ذریعے نشو نما پانا محال ہے۔ ریل اور تار نے زمان اور مکان کے پردے کو درمیان سے اٹھا دیا ہے۔ دنیا کی مختلف قومیں جن میں پہلے بعد المشرقین حائل تھا اب پہلو بہ پہلو بیٹھی ہوئی نظر آتی ہیں۔ اس ہم نشینی کا نتیجہ یہ ہونے والا ہے کہ بعض قوموں کی حالت بدل کر ہو جائے گی اور بعض قومیں بالکل ہی ملیامیٹ ہو جائیں گی۔[۵۰]

تہذیبیں ہمیشہ مسلسل تبدیلی کے عمل سے گزرتی رہتی ہیں:

قوموں میں تبدیلیاں دفعتاً نہیں، بلکہ چپ چاپ اور بتدریج رونما ہوا کرتی ہیں۔ یہ ایک عمل ہے جو آپ ہی آپ شروع ہوتا اور آپ ہی آپ جاری رہتا ہے۔[۵۱]

تاہم تبدیلی کے اس عمل کا جاری رہنا اور بامقصد انداز سے جاری رہنا ہی تہذیبی زندگی کی ضمانت فراہم کرتا ہے:

قوموں کی زندگی تحریکوں سے ہے۔ تحریکیں ہیں تو قومیں بھی زندہ ہیں۔ وہ زندگی کے تقاضوں کو سمجھتی اور ان کے پیش نظر مختلف سمتوں میں قدم اٹھاتی ہیں۔ یوں ان کے مستقبل کا رخ متعین ہو جاتا ہے۔ تحریکیں گویا وہ اقدامات ہیں جو زندگی کی پیش رَو حرکت کے باعث ناگزیر ہو جاتے ہیں۔ لیکن تحریک جب ہی تحریک ہے کہ اس سے قوم کی وحدت میں فرق نہ آئے، بلکہ جس انداز سے بھی آگے بڑھے، اس سے حیات ملی کو تقویت پہنچے۔ افراد سمجھیں کوئی منزل ہے جو ان کے سامنے ہے اور جس کو انھیں طے کرنا ہے۔ کوئی کام ہے جسے سرانجام دینا ہے۔ زندگی یہ نہیں کہ ہم کسی عقیدے یا نظریے پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں اور بے عملی کو عمل قرار دیں۔[۵۲]

اقبال کے تصور تہذیب کا امتیاز یہ ہے کہ علامہ نے اپنے تصور تہذیب کی اساس محکمات پر

مبنی اصولوں کو قرار دیا ہے۔ نہ صرف مسلم تہذیب بلکہ عالمی تہذیبی مسائل پر غور وفکر کرتے ہوئے اقبال قرآن حکیم سے براہ راست رہنمائی لیتے ہیں۔ یہ مغربی فکر کی بہت بڑی کوتاہی ہے کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں کوئی رائے قائم کرتے ہوئے نہ کسی مفکر نے قرآن حکیم سے استفسار کیا اور نہ قرآن حکیم کے بیان کردہ قانون عروج وزوال کو پرکھا، بلکہ اس اساسی ماخذ کو نظر انداز کر کے علمی غفلت اور تجاہل کا مظاہرہ کیا۔ مثلاً سپنگلر اور ٹائن بی جیسے مفکرین نے قرآن حکیم کا ذکر تک نہیں کیا جبکہ ہن ٹنگٹن نے صرف منفی انداز سے کیا۔ ہن ٹنگٹن کے مطابق قرآن حکیم تشدد کی تعلیم دینے والی کتاب ہے جس میں امن سے متعلق کوئی تعلیم موجود نہیں[۵۳] اور دنیا میں مسلمان پر تشدد جدوجہد قرآن سے متاثر ہو کر اور اس پر حلف اٹھا کر شروع کرتے ہیں[۵۴] جبکہ اقبال کے ہاں دیگر تہذیبوں کے بارے اس طرح کا کوئی اندھا تعصب نہیں پایا جاتا۔ اقبال کے تصور تہذیب کا دیگر افکار سے تقابل اقبال کے ان امتیازات کو نمایاں کرتا ہے:

۱۔ اقبال کے ہاں تہذیب کی اساس روحانی اقدار پر استوار ہے۔ یہ مرتبہ صرف اسلامی تہذیب کو حاصل ہے کہ یہ اعلیٰ اور ابدی روحانی اقدار پر مبنی ہے:

کلمہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر مسلمانوں کی قومیت قائم ہے جب مسلمانوں کے اس قومی اصول کا دوسروں کی قومیت کے اصول سے تقابل کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی قومیت غیر مرئی ہے جو نہ ہاتھ سے چھوئی جا سکتی ہے اور نہ آنکھوں سے دیکھی جا سکتی ہے بلکہ وہ دل کی چیز ہے۔ دوسروں کا اصول قومیت مادی چیز ہے جس کو ہم دیکھ سکتے ہیں ایک مسلمان تاتاری ہے، ایک مسلمان کشمیری ہے، ایک مسلمان افغانی ہے مگر جب وہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتے ہیں تو ان کا تمام اختلاف و امتیاز اس کلمہ کی آتش سے جل کر خاک سیاہ ہو جاتا ہے۔ لیکن مسلمانوں کو یہ نکتہ یاد رکھنا چاہیے کہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہنے سے ہی کوئی شخص مسلمان نہیں ہو جاتا جب تک وہ اسلام کے معاشرت اور تمدن کو اپنے اندر جذب نہ کرے۔ کیونکہ محض عقیدے کے مسلمان معزز ثابت نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان کی عملی زندگی بھی اسلامی تمدن کے مطابق نہ ہو۔[۵۵]

۲۔ یہی سبب ہے کہ مسلم امہ کی وحدت کی بنیاد بھی دینی ہو گی۔ کبھی بھی مسلم امہ مادی اقدار یا مادی اساس پر متحد نہ ہو سکے گی:

کسی قوم کا اتحاد ختم ہو جائے تو اس کی قدرتاً آرزو ہوتی ہے کہ اپنی کھوئی ہوئی وحدت پھر سے

حاصل کرلے۔ یوں ہی اس کی ہمت بندھتی ہے اور یوں ہی اس کا زوال وانتشار، طاقت اور جمعیت سے بدل سکتا ہے۔ بغیر اس کے نہ اس کی حفاظت کا کوئی ذریعہ ہے، نہ سلامتی کا۔ لیکن یہ وحدت پھر سے پیدا ہوگی تو اسی اصول کی بدولت جس پر اول اول اس کی اساس رکھی گئی اور جس کا اظہار حیاتِ ملی کی مخصوص شکل میں ہوا۔ یہ بڑی غلطی ہوگی اگر ہم اس کے لیے کوئی دوسری اساس تلاش کریں، جیسا کہ ہمارے اربابِ سیاست کر رہے ہیں۔ نا ممکن ہے مسلمان اس طرح متحد ہوسکیں۔[۵۶]

۳۔ مسلم تہذیب کی سیاسیات کی اساس بھی روحانی نوعیت کی ہوگی۔ اسی پہلو کے باعث علامہ نے مسلم معاشرے کے لیے روحانی جمہوریت کا تصور بھی دیا تھا۔ سیاسیات کی روحانی اساس کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

سیاسیات کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں ہوتی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ اسلام ذاتی رائے کا معاملہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک سوسائٹی ہے یا پھر سوک چرچ (Civic Church) سیاسیات میں میری دلچسپی بھی دراصل اسی وجہ سے ہے۔[۵۷]

۴۔ مسلم تہذیب کی روحانی اساس اس کے رجعت پسند ہونے کی نہیں بلکہ اس کے اقدامی مزاج کی مظہر ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

مسلمانوں کے مذہبی تفکر کی تاریخ میں احمدیت کا وظیفہ ہندوستان کی موجودہ سیاسی غلامی کی تائید میں الہامی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ خالص مذہبی امور سے قطع نظر سیاسی امور کی بنا پر بھی پنڈت جواہر لال نہرو کے شایانِ شان نہیں کہ وہ مسلمانانِ ہند پر رجعت پسند اور قدامت پسند ہونے کا الزام لگائیں۔[۵۸]

۵۔ اقبال مسلم معاشرے کے مختلف مظاہر کی تہذیبی اہمیت اور ثقافتی معنویت کے قائل ہیں۔ بدلتے ہوئے حالات میں مسلم معاشرے کے مختلف مظاہر سے کس طرح استفادہ ممکن ہے، علامہ فرماتے ہیں:

زمانہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے انسانوں کی طبائع، ان کے افکار کے نکتۂ نگاہ بھی زمانے کے ساتھ ہی بدلتے رہتے ہیں اور ان سے استفادے کے طریق بھی بدلتے رہتے ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ ہم بھی اپنے مقدس دنوں کے مراسم پر غور کریں اور جو تبدیلیاں افکار کے تغیرات سے ہونی لازم ہیں ان کو مدنظر رکھیں۔ منجملہ ان مقدس ایام کے جو مسلمانوں کے لیے مخصوص کیے گئے ہیں ایک میلادالنبیؐ کا مبارک دن بھی ہے۔[۵۹]

۶۔ اقوام کی تہذیبی زندگی میں ایسے فکری اور مذہبی رجحانات بھی جنم لیتے رہتے ہیں جن سے اس قوم کا تہذیبی تشخص متاثر ہو سکتا ہے۔ مسلم تہذیب کے حوالے سے علامہ فرماتے ہیں:

مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں عجیب قسم کی عقلی اور مذہبی تحریکوں کا نشان ملتا ہے۔ یہ بات کچھ اسلامی تہذیب کی تاریخ سے خاص نہیں بلکہ دنیا کی ہر تہذیب کی تاریخ میں ایسی تحریکیں پیدا ہوا کرتی ہیں اور مرور زمانہ سے ان تحریکوں میں ایسے عناصر کی آمیزش بھی ہو جاتی ہے جو اس تہذیب کی خاص روایات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔[۲۰]

۷۔ تہذیبی فکر کے باب میں اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ اقبال کے ہاں تہذیبی افکار صرف افکار نہیں بلکہ خود اقبال کی ذات کا حصہ ہیں۔ مسلم تہذیب کی جامعیت اور مثالی ہونے پر اقبال کے یقین کا اندازہ ان کے اس بیان سے ہوتا ہے:

میں مسلمان ہوں اور ان شاء اللہ مسلمان مروں گا! میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا...... باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔[۲۱]

تہذیبوں اور اقوام کے زوال کے باب میں اقبال کی فکر دیگر مفکرین سے کئی حوالوں سے امتیازی حیثیت کی حامل ہے۔ تہذیبوں کے عناصر ترکیبی اور اجتماعی اوصاف میں تنوع و تفریق کے باعث اقبال مختلف تہذیبوں کے زوال کے اسباب مختلف قرار دیتے ہیں۔ اقبال نے 'تقدیر امم دیدم پنہاں بکتاب اندر'[۲۲] کہہ کر یہ واضح کر دیا ہے کہ انھوں نے اقوام کے عروج و زوال کے ضابطے براہ راست قرآن حکیم سے اخذ کیے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم کی اس حیثیت کو بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں، 'اندرو تقدیر ہائے غرب و شرق'[۲۳]۔ قرآن حکیم نے کئی گزشتہ اقوام کے احوال بیان کر کے اس طرف متوجہ کیا ہے کہ اہل فکر و دانش اس بنیادی سوال پر غور کریں کہ اقوام ماسبق کن اوصاف کے باعث عروج و ترقی کی راہ پر گامزن رہیں اور کن معائب کے باعث زوال کا شکار ہو کر صفحۂ ہستی سے مٹ گئیں کہ آج ان کا تذکرہ صرف آثار قدیمہ میں ہی باقی ہے۔ قرآن حکیم میں موجود اقوام ماسبق کے تذکرے سے تہذیبوں اور اقوام کے زوال کے عمل کے درج ذیل تین نکات سامنے آتے ہیں:

۱۔ تہذیبوں کے زوال کا باعث بننے والے ہر واقعہ کا کوئی سبب اس تہذیب کی اجتماعی

زندگی میں موجود تھا۔[۶۴]

۲۔ اقوامِ عالم اور تہذیبوں کو بتدریج زوال آشنا واقعات سے گزارا جاتا ہے تاکہ وہ اصلاحِ احوال کر کے زوال کے حال سے نکل سکیں۔[۶۵]

۳۔ اگر کسی قوم اور تہذیب پر زوال کی کیفیت طاری ہو جائے تو وہ قوم اپنے انفس اور اعمال و احوال میں تبدیلی پیدا کر کے اس کیفیت کا ازالہ کر سکتی ہے۔[۶۶]

قرآنِ حکیم اقوامِ عالم کو اپنی تہذیبی زندگی کے تسلسل، ارتقا اور بقا کے لیے جو رہنمائی فراہم کرتا ہے اس کا منہج یہ ہے:

۱۔ اقوام اور تہذیبوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لیے واضح اصول بیان کیے جاتے ہیں۔[۶۷]

۲۔ ان اصولوں کے انفرادی اور اجتماعی سطح پر مؤثر ہونے کے لیے اقوامِ ماسبق کے احوال سے نظائر پیش کیے جاتے ہیں تاکہ یہ اصول صرف پند و موعظت نہ رہیں بلکہ کائناتی اہمیت کے حامل قانون بن جائیں۔[۶۸]

۳۔ ان اصولوں کے قابلِ عمل ہونے کا طریق بیان کیا جاتا ہے۔[۶۹]

۴۔ ان اصولوں پر عمل پیرا ہونے پر ان کی اثر انگیزی اور نتیجہ خیزی کی ضمانت دی جاتی ہے۔[۷۰]

۵۔ ان اصولوں کو نظر انداز کرنے کی صورت میں اُن عواقب سے آگاہ کیا جاتا ہے جو کہ زوال اور مکمل تباہی کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔[۷۱]

قرآنِ حکیم نے انفرادی، معاشرتی، معاشی، سیاسی اور اجتماعی زندگی کی ان اقدار کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے جو کسی تہذیب کی حیاتِ اجتماعی کے لیے ناگزیر ہیں۔[۷۲] قرآنِ حکیم کے مطابق کسی بھی قوم یا تہذیب کا زوال یا خاتمہ محض تاریخی حادثہ نہیں تھا،[۷۳] کیونکہ بغیر واضح اسباب اور جواز کے کسی تہذیب یا قوم کو تباہ کر دینا سنتِ الٰہی کے خلاف ہے۔[۷۴] بلکہ ہر قوم اور تہذیب نے کائناتی قوانینِ بقا سے روگردانی کی اور اس طرح اپنے زوال اور تباہی کا جواز خود فراہم کیا۔[۷۵]

تہذیبوں کے زوال کے بارے میں اقبال کا تصور رجائی اور حیات افروز نوعیت کا حامل

ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ ہر قوم کے زوال کا ایک لمحہ مقرر ہے جسے 'اجل' کہا گیا ہے اور ہر 'اجل' کے نفاذ اور روبہ عمل ہونے کا ایک ضابطہ ہے جسے 'کتاب' کہا گیا ہے۔ مگر ملت اسلامیہ اور اسلامی تہذیب کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ ملت محمدیہ نہایت زمانی ہم ندارد کہ دوام ایں ملت شریفہ موعود است۔ رموز بے خودی میں فرماتے ہیں:

گرچہ ملت ہم بمیرد مثل فرد
از اجل فرماں پذیرد مثل فرد
امت مسلم ز آیات خداست
اصلش از ہنگامہ قالوا بلیٰ ست
از اجل ایں قوم بے پروا ستے
استوار از نحن نزلنا ستے
ذکر قائم از قیام ذاکر است
از دوام او دوام ذاکر است
تا خدا ان یطفؤا فرمودہ است
از فسردن ایں چراغ آسودہ است[۸]

اگرچہ قومیں بھی افراد کی مانند فنا ہو جاتی ہیں اور ان پر بھی فرد کی مانند قانونِ اجل کا نفاذ ہوتا ہے۔
امت مسلمہ اللہ تعالیٰ کی آیات میں سے ہے، اس کی بنیاد عہد الست (توحید) پر ہے۔
یہ قوم دائرۂ (اجل) سے باہر ہے، اس کا قیام نحن نزلنا پر مبنی ہے۔
ذکر (قرآن حکیم) کا قائم رہنا ذاکر (امت مسلمہ) کے قیام سے وابستہ ہے۔ اس لیے قرآن حکیم کے دوام میں امت مسلمہ کا دوام موجود ہے۔
چونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا نور نہیں بجھایا جا سکے گا۔ اس لیے چراغ ملت بھی بجھنے سے محفوظ ہے۔

21- Ibid, pp. 20, 47, 68, 72
22- Ibid, pp. 76, 116, 125, 129
23- Ibid, pp. 73, 92-93, 170, 177, 185
24- Ibid, pp. 93-96
25- Ibid, pp. 53-54, 81-101, 193-98
26- Ibid, pp. 127, 131-132, 134, 192-196
27- Ibid, pp. 183, 198, 219, 247, 259,262
28- Ibid, pp. 102-109, 116-120, 259-61
29- Ibid, pp. 251-52
30- Ibid, pp. 313-316
31- Ibid, pp. 50-53, 81-82, 301-8
32- Ibid, pp. 318-21
33- Ibid, pp. 46, 109, 134-6
34- Ibid, pp. 102-109, 116-120, 259-61
35- Ibid, pp. 73, 92-93, 170, 177, 185
36- Ibid, pp. 242, 243
37- Ibid, pp. 313-316
38- Ibid, pp. 45-47
39- Ibid, pp. 45- 47
40- Ibid, pp. 150-153, 212-14, 237
41- Ibid, pp. 21, 64-66, 139
42- Ibid, pp. 312-318

۴۳- عطاء اللہ، شیخ (مرتب)، اقبالنامہ مجموعہ مکاتیب اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۰۸۔

۴۴- شکیل، عبدالغفار (مرتب)، اقبال کے نثری افکار، ص ۲۲۳۔

۴۵- ایضاً۔

۴۶- شیروانی، لطیف احمد خان (مرتب)، حرفِ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۳ء، ص ۷۳۔

۴۷- شکیل، عبدالغفار (مرتب)، اقبال کے نثری افکار، ص ۲۲۱۔

۴۸- ایضاً، ص ۱۳۲۔

۴۹- نیازی، سید نذیر (مرتب)، اقبال کے حضور، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۶۵۔

۵۰- شکیل، عبدالغفار (مرتب)، اقبال کے نثری افکار، ص ۲۳۸۔

۵۱- نیازی، سید نذیر (مرتب)، اقبال کے حضور، ص ۱۳۳۔

۵۲- ایضاً، ص ۲۸۶۔

53- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Rochefeller Center, p.263.
54- Ibid, p.268.

۵۵- شکیل، عبدالغفار (مرتب)، اقبال کے نثری افکار، ص ۳۰۴۔

۵۶- نیازی، سید نذیر (مرتب)، اقبال کے حضور، ص ۳۱۴۔

۵۷- شیروانی، لطیف احمد خان (مرتب)، حرفِ اقبال، ص ۵۳۔

۵۸- ایضاً، ص ۱۳۳۔

۵۹- شکیل، عبدالغفار (مرتب)، اقبال کے نثری افکار، ص ۱۷۵۔

۶۰- ایضاً، ص ۹۳۔

۶۱- عطاء اللہ، شیخ (مرتب)، اقبالنامہ مجموعہ مکاتیب اقبال، ص ۴۳۳۔

۶۲- علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، طبع پنجم، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، ص ۹۳۰۔

۶۳- ایضاً، ص ۶۶۹۔

۶۴- القرآن، ۱۱:۱۱۷۔

۶۵- القرآن، ۹:۱۲۶۔

۶۶- القرآن، ۱۰:۹۸۔

۶۷- القرآن، ۲:۳۸۔

۶۸- القرآن، ۲۰:۹۹۔

۶۹- القرآن، ۷:۹۶۔

۷۰- القرآن، ۱۷:۹۔

۷۱- القرآن، ۲۳:۷۷۔

۷۲- القرآن، ۲:۸۳، ۵۷:۲۷۔

۷۳- القرآن، ۳:۱۴۷۔

۷۴- القرآن، ۲:۵۷، ۳:۱۱۷، ۶:۱۳۱، ۷:۱۶۰، ۹:۷۰، ۱۰:۴۴، ۱۱:۱۰۱، ۱۱:۱۱۷، ۱۶:۱۱۸، ۲۶:۲۰۸، ۲۸:۵۹، ۲۹:۴۰، ۳۰:۹۔

۷۵- القرآن، ۳:۱۳۷، ۳:۱۸۳، ۵:۶۶، ۶:۴۷، ۷:۹۶، ۱۸:۵۹، ۲۷:۶۹، ۳۰:۴۲، ۳۶:۴۵، ۴۰:۲۱، ۴۴:۳۷، ۴۷:۱۰۔

۷۶- القرآن، ۷:۳۳، ۱۰:۳۹۔

۷۷- القرآن، ۱۳:۳۸۔

۷۸- علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، ص ۱۱۹۔

باب ہفتم

علامہ اقبال کے تصورِ زمان کی تہذیبی اہمیت

تہذیب کسی بھی قوم کے اجتماعی فکر و عمل کے سماجی و معاشرتی اظہار کا نام ہے۔ تہذیب کا اظہار سماجی رویوں، ثقافتی رجحانات اور معاشرتی واقعات سے ہوتا ہے۔ اشیا اور واقعات کے فہم کے لیے زمان و مکان بنیادی شرائط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بقول کانٹ:

> By means of the external sense, a property of our mind, we represent to ourselves objects as without us, and these all in space. Herein alone are their shape, dimensions, and relations to each other determined or determinable. The internal sense, by means of which the mind contemplates itself or its internal state, gives, indeed, no intuition of the soul as an object; yet there is nevertheless a determinate form, under which alone the contemplation of our internal state is possible, so that all which relates to the inward determinations of the mind is represented in relations of time.[1]

یہی سبب ہے کہ ہر دور کے اہل علم و فکر نے حقیقت زمان کو سمجھنے کے لیے غور و فکر کیا۔ زمان کی اس پر اسرار حیثیت کے باعث کہ اس پر غور و فکر کرتے ہی یہ فوراً ماضی میں بدل جاتا ہے، زمان کی ماہیت کے گرفت میں نہ آنے کا تصور ہر دور میں موجود رہا، سو اس کی حقیقت کو کما حقہ سمجھا نہ جا سکا۔ تاہم یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ زمان و مکان کے بارے میں کسی بھی زمانے میں موجود فکری رجحانات اور تصورات سے ہی اس دور کے عمومی رجحانات کا تعین ہوا۔ اگر ہم انسانی فکر کی تاریخ کا دور اول سے جائزہ لیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ تصور زمان و مکان نے ہر دور کے علمی و فکری رجحانات اور عمومی تصور زیست کو طے کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ مسلم فکری تاریخ پر بھی اس اصول کا اطلاق یکساں ہے۔ علامہ زماں کے باب میں موجود تصورات کا

دیگر شعبہ ہائے حیات پر اثر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

یہ محض ایک نظری بحث نہیں تھی۔ البیرونی کی دریافت، جسے ہم 'ردِ عمل کا وقت' کہتے ہیں اور الکندی کی یہ دریافت کہ احساس مہیج کے تناسب سے ہوتا ہے وہ مثالیں ہیں جو اس طریق کار کے نفسیات میں اطلاق پر مشتمل ہیں۔ یہ خیال کرنا غلط فہمی پر مبنی ہے کہ تجربی طریق اہل یورپ نے دریافت کیا تھا۔ بقول اقبال:

It was not a merely theoretical affair. Al-Bârënâ's discovery of what we call reaction-time and al-Kindâ's discovery that sensation is proportionate to the stimulus, are instances of its application in psychology. It is a mistake to suppose that the experimental method is a European discovery.[2]

علامہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

But the universe, as a collection of finite things, presents itself as a kind of island situated in a pure vacuity to which time, regarded as a series of mutually exclusive moments, is nothing and does nothing. Such a vision of the universe leads the reflecting mind nowhere. The thought of a limit to perceptual space and time staggers the mind. The finite, as such, is an idol obstructing the movement of the mind; or, in order to overpass its bounds, the mind must overcome serial time and the pure vacuity of perceptual space. 'And verily towards thy God is the limit', says the Qur'«n. This verse embodies one of the deepest thoughts in the Qur'«n; for it definitely suggests that the ultimate limit is to be sought not in the direction of stars, but in an infinite cosmic life and spirituality. Now the intellectual journey towards this ultimate limit is long and arduous; and in this effort, too, the thought of Islam appears to have moved in a direction entirely different to the Greeks.[3]

لیکن کائنات جو متناہی اشیا کے مجموعے پر مشتمل ہے ہمیں کچھ اس قسم کے جزیرے کی مانند دکھائی دیتی ہے جو محض ایک خلا میں واقع ہے جس کے لیے وقت باہم دگر منفرد آنات کے ایک سلسلے کی حیثیت سے زیادہ کوئی معنی نہیں رکھتا اور نہ ہی اس کا کوئی مصرف ہے۔ کائنات کے بارے میں اس طرح کا تصور ذہن کو کہاں لے جائے گا۔ مرئی زمان و مکان کے بارے میں یہ سوچ کہ یہ محدود ہیں ذہن کو الجھا دے گی۔ متناہیت ایک بت کی طرح ہے جو ذہن کی حرکت اور اس کے ارتقا میں ایک رکاوٹ ہے۔ یا پھر یہ کہ اپنی حدود سے باہر نکلنے کے لئے ذہن کو زمان متسلسل اور مکان مرئی کی خلائیت محض سے آزادی حاصل کرنا ہوگی۔ قرآن کے فرمان کے مطابق 'آخری

حد تو خدا کی طرف ہی ہے' یہ آیت قرآن کے ایک انتہائی گہرے خیال کو سموئے ہوئے ہے کیونکہ اس سے لازمی طور پر اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ اس کی آخری حد ستاروں کی جانب نہیں بلکہ لامحدود حیات کونی اور روحانیت کی جانب تلاش کرنی چاہیے۔ اب اس مطلق حد کی طرف عقلی مسافرت ایک لمبا اور مشکل عمل ہے۔ اس ضمن میں بھی مسلمانوں کی فکری کوششیں یونانیوں سے بالکل ہی مختلف سمت میں متحرک ہوئی ہیں۔

زمان و مکان کے بارے میں ہمارا تصور ہی زندگی کے دوسرے حقائق کی جہت اور نوعیت متعین کرتا ہے۔ بقول اقبال:

> What we call things are events in the continuity of Nature which thought spatializes and thus regards as mutually isolated for purposes of action. The universe which seems to us to be a collection of things is not a solid stuff occupying a void. It is not a thing but an act.[4]

گلشن راز میں فرماتے ہیں:

فروغ دانش ما از قیاس است　　قیاس ما ز تقدیر حواس است
چو حس دیگر شد ایں عالم دگر شد　　سکون و سیر و کیف و کم دگر شد[۵]

ہماری عقل قیاس سے بڑھتی ہے اور ہمارا قیاس ہمارے حواس خمسہ پر مبنی ہے۔
جب حس بدل جائے تو دنیا بدل جاتی ہے، اس کے سکون، حرکت اور کمی بیشی میں فرق آ جاتا ہے۔

....

سہ پہلو ایں جہان چون و چند است　　خرد کیف و کم او را کمند است
جہان طوسی و اقلیدس است ایں　　پے عقل زمیں فرسا بس است ایں
زمانش ہم مکانش اعتباری است　　زمین و آسمانش اعتباری است[۶]

اس کائنات کے تین ابعاد (Dimensions) ہیں، خرد جہان کے بیش و کم معلوم کرنے والی ہے۔
یہ کائنات طوسی اور اقلیدس (جیسے ریاضی دانوں) کی دنیا ہے، زمین چلنے والی عقل کے لیے یہی کافی ہے۔
اس کا زمان اور مکان دونوں اضافی ہیں، اس کے زمین و آسمان بھی اعتباری ہیں۔ (مثلاً جہاں ہماری نگاہ رک جاتی ہے وہ ہمارے لیے آسمان ہے)۔
اگر زمان و مکان کو مطلق سمجھا جائے تو ماہیتِ اشیا کچھ اور ہو گی اور جب اسے اضافی سمجھا جائے تو کچھ اور:

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور | چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق | وار ہاند جذب و شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جان ما انباز نیست | مشت خاکے مانع پرواز نیست [۷]

نزدیک و دور مکان کے تصور کا تعلق شعور سے ہے۔ معراج کیا ہے؟ شعور کے اندر انقلاب پیدا ہو جانا۔

شعور کے اندر انقلاب جذب و شوق (عشق) سے پیدا ہوتا ہے۔ جذب و شوق انسان کو پستی و بلندی (مکان) سے آزاد کر دیتا ہے۔

یہ بدن ہماری روح کا شریکِ کار نہیں۔ نہ یہ روح کی پرواز میں رکاوٹ ہے۔

زمان و مکان کی اضافیت کا تصور نیا نہیں بلکہ اس سے قبل مسلم دنیا میں محمود اشنوی نے اپنی کتاب غایة الامکان فی درایة المکان میں اس حقیقت پر تفصیل سے روشنی ڈالی کہ زمان کی حقیقت مستقل اور مطلق نہیں بلکہ متحرک، متغیر اور اضافی ہے۔[۸] یہی تصور آج کی سائنسی تحقیقات نے بھی پیش کیا ہے جہاں زمان و مکان باہم مل جاتے ہیں۔ زمان و مکان کی باہمی قربت کا ہی اثر ہے کہ اب جدید طبیعیات کائنات کی مادی کی بجائے روحانی اساس کی تفہیم کی طرف پیش قدمی کر رہی ہے۔ لہٰذا آج فلسفہ اور طبیعیات کی سرحدیں مل رہی ہیں۔ دورِ جدید میں کئی کثیر الجہات نظریات کے آنے کے بعد زمان اور مکان کی بجائے زمان مکان کی اصطلاح مستعمل ہو رہی ہے[۹] کیونکہ اب کائنات کی تعبیر و تشریح کے لیے ایک یا چند نہیں بلکہ کئی جہات پر مبنی تصورات کی ضرورت ہے۔ جدید نظریات (Speculative Theories) جن میں اہم سٹرنگ تھیوری (String Theory) ہے[۱۰] نے دس سے پچیس تک جہات تجویز کی ہیں۔ اسی طرح ایم تھیوری (M-Theory)[۱۱] نے کائنات کی تعبیر کے لیے گیارہ جہات بیان کی ہیں جن میں دس کا تعلق مکان اور ایک کا تعلق زمان سے ہے۔ تاہم یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ چار سے زیادہ جہات کی موجودگی کا اطلاق صرف ذیلی اجسام (Sub-Atomic) کی دنیا میں ہی ہو سکتا ہے۔ زمان و مکان کا فہم بدلنے سے کائنات کے بارے میں تصور، نقطۂ نظر اور ماہیت فہم میں تبدیلی وقوع پذیر ہونے کے باعث زمان و مکان کا مسئلہ ایک بنیادی مسئلے کے طور پر سامنے آتا ہے۔ اس لیے علامہ اقبال نے تشکیل جدید میں لکھا کہ اسلامی ثقافت کی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات واضح ہے کہ اعلیٰ درجہ کے تصوف نے جو نصب العین مسلمانوں کے سامنے رکھا وہ یہ ہے کہ محدود انسان کسی

طرح غیر محدود سے ہم آغوش ہو جائے اور جس ثقافت کا رجحان یہ ہو اس میں زمان و مکان کا مسئلہ دراصل زندگی اور موت کے سوال کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے:

In the history of Muslim culture, on the other hand, we find that both in the realms of pure intellect and religious psychology, by which term I mean higher Sufism, the ideal revealed is the possession and enjoyment of the Infinite. In a culture, with such an attitude, the problem of space and time becomes a question of life and death.[12]

علامہ کے ہاں چونکہ زمان و مکان کا مسئلہ ملتِ اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کے مسئلے کی حیثیت رکھتا ہے سو انہوں نے اسے اپنی فکر کا مرکزی نقطہ بنایا۔ اقبال کی رائے میں زمان و مکان کو بطور ایک کل کے قرآن حکیم نے 'لوحِ محفوظ' کہا ہے:

This larger whole is to use a Qur'anic metaphor, a kind of 'Preserved Tablet', which holds up the entire undetermined possibilities of knowledge as a present reality, revealing itself in serial time as a succession of finite concepts appearing to reach a unity which is already present in them.[13]

تشکیل جدید میں علامہ نے لکھا کہ تقدیر زمانہ ہی کی ایک صورت ہے جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے[14]۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلۂ اسباب سے آزاد ہو کر درجۂ ظہور میں آرہا ہوتا ہے:

It is time regarded as an organic whole that the describes as Taqdâr or the destiny - a word which has been so much misunderstood both in and outside the world of Islam. Destiny is time regarded as prior to the disclosure of its possibilities. It is time freed from the net of causal sequence - the diagrammatic character which the logical understanding imposes on it.[15]

علامہ کے نزدیک زمان کا مسئلہ جبر و اختیار کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے:

The destiny of a thing then is not an unrelenting fate working from without like a task master; it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the depths of its nature, and serially actualize themselves without any feeling of external compulsion. Thus the organic wholeness of duration does not mean that full-fledged events are lying, as it were, in the womb of Reality, and drop one by one like the grains of sand from the hour-glass. If time is real, and not a mere repetition of homogeneous moments which make conscious experience a

delusion, then every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and unforeseeable. [16]

چونکہ علامہ چاہتے ہیں کہ مسلمان مرتبہ جبر کی قید سے نکل کر مرتبہ اختیار پر فائز ہو جائیں سو حقیقتِ زمان ومکان کا فہم اس باب میں ایک اہم مرحلے کی حیثیت رکھتا ہے۔

The thought of a limit to perceptual space and time staggers the mind. The finite, as such, is an idol obstructing the movement of the mind; or, in order to overpass its bounds, the mind must overcome serial time and the pure vacuity of perceptual space. 'And verily towards thy God is the limit', says the Quran. [17]

قرآن حکیم نے بھی اختلاف لیل ونہار کو اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دیا یعنی لیل ونہار کا زمانہ کے ساتھ جو رابطہ ہے وہ قربت ربانی کی رسائی کے لیے ایک آیت کی حیثیت رکھتا ہے۔ [۱۸]

قرآن حکیم میں وقت اور مظاہر وقت کی بیان کی جانے والی اہمیت کے پیش نظر ہی تاریخ اور فطرت اسلام کے بنیادی ماخذ علوم قرار پائے۔ بقول اقبال:

But inner experience is only one source of human knowledge. According to the Qur'an, there are two other sources of knowledge - Nature and History; and it is in tapping these sources of knowledge that the spirit of Islam is seen at its best. [19]

تاہم باطنی تجربہ انسانی علم کا محض ایک ذریعہ ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق علم کے دو دیگر ذرائع بھی موجود ہیں: فطرت اور تاریخ۔ ان دو ذرائع علم سے استفادہ کی بنا پر ہی اسلام کی روح اپنے اعلیٰ مقام پر دکھائی دیتی رہی ہے۔

اقبال کے مطابق زمان الٰہی وہ ہے جسے قرآن 'ام الکتاب' کے نام سے بیان کرتا ہے ۱۸:

Thus Divine time is what the Quran describes as the 'Mother of Books' in which the whole of history, freed from the net of causal sequence, is gathered up in a single super-eternal 'now'. [20]

اقبال کے نزدیک زمان ومکان کا تعلق حیات کے ساتھ بڑا قریبی اور گہرا ہے جب تک اس تعلق کو نہ سمجھا جائے اس وقت تک زندگی کی حقیقت آشکار نہیں ہو سکتی۔ گلشن راز جدید میں فرماتے ہیں:

حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم   تمیز ثابت و سیارہ کردیم

خرد در لامکان طرح مکان بست   چو زنارے زمان را بر میاں بست

زمان را در ضمیر خود ندیدم مہ و سال و شب و روز آفریدم
مہ و سالت نمی ارزد بیک جو بحرف کم لبثتم غوطہ زن شو
بخود رس از سر ہنگامہ بر خیز تو خود را در ضمیر خود فرو ریز[۲۱]

جب ہم نے حقیقت کے سینکڑوں ٹکڑے کر دیے تو اس سے ثابت و سیارہ کی تمیز پیدا ہوئی۔
خرد نے لامکان کے اندر مکان کی بنیاد رکھی، اور پھر زمان کو زنار کی طرح مکان کے گرد پیٹ لیا۔
ہم نے اپنے اندر زماں کو دیکھنے کی کوشش کی اور مہ و سال و رشب و روز پیدا کر لیے۔ (اللہ تعالیٰ کے نزدیک وقت ایک بسیط آنِ واحد ہے وہ ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم نہیں)
مہ و سال کی کوئی حیثیت نہیں، قرآن پاک کے الفاظ "کم لبثتم" پر غور کر۔ (قیامت کے روز جب کفار سے پوچھا جائے گا کہ تم دنیا میں کتنا عرصہ رہے تو وہ کہیں گے ایک دن یا اس سے کم)
اپنے آپ تک پہنچ، باہر کے ہنگامے چھوڑ، تو آپ اپنے ضمیر کے اندر اتر جا۔

اگر اقبال کے تصور زمان، جو کہ اقبال کی شاعری اور فلسفے دونوں میں پھیلا ہوا ہے، کو سامنے رکھتے ہوئے اقبال کے تصور زمان کی نمایاں خصوصیات بیان کی جائیں تو ان کی تفصیل یوں سامنے آتی ہے:

۱۔ وجود حقیقی یعنی ذات باری تعالیٰ کے مقابل زمان کی حیثیت نیستی کی ہے۔ کائنات ایک آزاد و تخلیقی حرکت کا نام ہے اور زمان اس حرکت کی مقدار ہے:

On the analogy of our conscious experience, then, the universe is a free creative movement.[22]

حرکت انتقال یعنی کسی جسم کے ایک چیز سے دوسری چیز میں منتقل ہونے کا نام ہے۔ جسم، ذوابعاد ثلاثہ (Three Dimentional Entity) پر مشتمل ہوتا ہے۔ ابعاد ثلاثہ اعراض (Properties) ہیں اور اعراض اپنے وجود کے لیے کسی جوہر (Essence) کے محتاج ہوتے ہیں۔ جوہر قائم بالذات، واجب لذاتہ، موجود بوجہ ذاتی اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کے لیے نہیں اسی لیے علامہ کہتے ہیں:

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الہ الا اللہ[۲۳]

۲۔ زمان کا دوسرا مفہوم وہ ہے جسے اقبال نے زمان مسلسل (Serial Time) سے تعبیر کیا ہے:

Thought is, therefore, the whole in its dynamic self-expression, appearing

to the temporal vision as a series of definite specifications which cannot be understood except by a reciprocal reference. Their meaning lies not in their self-identity, but in the larger whole of which they are the specific aspects. This larger whole is to use a Qur'anic metaphor, a kind of 'Preserved Tablet', which holds up the entire undetermined possibilities of knowledge as a present reality, revealing itself in serial time as a succession of finite concepts appearing to reach a unity which is already present in them. It is in fact the presence of the total Infinite in the movement of knowledge that makes finite thinking possible.[24]

It is obvious that Einstein's time is not Bergson's pure duration. Nor can we regard it as serial time. Serial time is the essence of causality as defined by Kant. The cause and its effect are mutually so related that the former is chronologically prior to the latter, so that if the former is not, the latter cannot be. If mathematical time is serial time, then on the basis of the theory it is possible, by a careful choice of the velocities of the observer and the system in which a given set of events is happening, to make the effect precede its cause. It appears to me that time regarded as a fourth dimension of space really ceases to be time.[25]

یعنی وہ زمانہ جسے ہم ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کرتے ہیں۔ اسے ہی عرف عام میں وقت کہتے ہیں۔ اقبال کی رائے میں یہ غیر حقیقی ہے اور اس کا تعلق ہماری خودی کے اس پہلو سے ہے جسے اقبال نے فعال خودی (Efficient Self) سے تعبیر کیا ہے:

Yet in the single momentary mental act of perception you hold together a frequency of wave motion which is practically incalculable. That is how the mental act transforms succession into duration. The appreciative self, then, is more or less corrective of the efficient self, inasmuch as it synthesizes all the 'heres' and 'nows' - the small changes of space and time, indispensable to the efficient self - into the coherent wholeness of personality. Pure time, then, as revealed by a deeper analysis of our conscious experience, is not a string of separate, reversible instants; it is an organic whole in which the past is not left behind, but is moving along with, and operating in, the present. And the future is given to it not as lying before, yet to be traversed; it is given only in the sense that it is present in its nature as an open possibility.[26]

اسرار خودی میں فرماتے ہیں:

در گِل خود تخم ظلمت کاشتی　　وقت را مثلِ خطے پنداشتی

باز با پیمانۂ لیل و نہار   فکرِ تو پیمود طولِ روزگار[۲۷]

تو نے وقت کو (ان گنت نقطوں سے بنا ہوا) خط سمجھ کر اپنی مٹی کے اندر تاریکی کا بیج بویا ہے۔
پھر تیرے فکر نے زمانے کی طوالت کو رات اور دن کے پیمانے سے ناپا ہے۔

گلشن راز جدید میں فرماتے ہیں:

خرد در لامکان طرحِ مکان بست   چوں زنارے زمان را بر میاں بست

زمان را در ضمیرِ خود ندیدم   مہ و سال و شب و روز آفریدم[۲۸]

خرد نے لامکان کے اندر مکان کی بنیاد رکھی، اور پھر زمان کو زنار کی طرح مکان کے گرد پیٹ لیا۔
ہم نے اپنے اندر زماں کو دیکھنے کی کوشش کی اور مہ و سال و شب و روز پیدا کر لیے۔ (اللہ تعالیٰ کے نزدیک وقت ایک بسیط آنِ واحد ہے وہ ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم نہیں)

۳۔ زمان کا تیسرا مفہوم وہ ہے جسے اقبال حقیقی زمان سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا تعلق ہماری قدر آفریں خودی (Appreciative Self) کے ساتھ ہے۔ یہ وہ زمان ہے جو خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ ہمارے انفس میں پوشیدہ ہے۔ یہی دورانِ خالص (Pure Duration) ہے۔ اقبال نے نظم و نثر میں کئی مقامات پر اس کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کی ہے۔

A deeper analysis of conscious experience reveals to us what I have called the appreciative side of the self. With our absorption in the external order of things, necessitated by our present situation, it is extremely difficult to catch a glimpse of the appreciative self. In our constant pursuit after external things we weave a kind of veil round the appreciative self which thus becomes completely alien to us. It is only in the moments of profound meditation, when the efficient self is in abeyance, that we sink into our deeper self and reach the inner centre of experience. In the life-process of this deeper ego the states of consciousness melt into each other. The unity of the appreciative ego is like the unity of the germ in which the experiences of its individual ancestors exist, not as a plurality, but as a unity in which every experience permeates the whole. There is no numerical distinctness of states in the totality of the ego, the multiplicity of whose elements is, unlike that of the efficient self, wholly qualitative. There is change and movement, but change and movement are indivisible; their elements interpenetrate and are wholly non-serial in character. It appears that the time of the appreciative-self is a single 'now' which the efficient self, in its traffic with the world of space, pulverizes into a series of 'nows' like pearl beads in a thread. Here is, then, pure

duration unadulterated by space.[29]

.........that a purely objective point of view is only partially helpful in our understanding of the nature of time. The right course is a careful psychological analysis of our conscious experience which alone reveals the true nature of time. I suppose you remember the distinction that I drew in the two aspects of the self, appreciative and efficient. The appreciative self lives in pure duration, i.e. change without succession. The life of the self consists in its movement from appreciation to efficiency, from intuition to intellect, and atomic time is born out of this movement. Thus the character of our conscious experience - our point of departure in all knowledge - gives us a clue to the concept which reconciles the opposition of permanence and change, of time regarded as an organic whole or eternity, and time regarded as atomic. If then we accept the guidance of our conscious experience, and conceive the life of the all-inclusive Ego on the analogy of the finite ego, the time of the Ultimate Ego is revealed as change without succession, i.e. an organic whole which appears atomic because of the creative movement of the ego.[30]

Personally, I am inclined to think that time is an essential element in Reality. But real time is not serial time to which the distinction of past, present, and future is essential; it is pure duration, i.e. change without succession, which McTaggart's argument does not touch. Serial time is pure duration pulverized by thought - a kind of device by which Reality exposes its ceaseless creative activity to quantitative measurement. It is in this sense that the Quran says: 'And of Him is the change of the night and of the day'.[31]

It appears that the time of the appreciative-self is a single 'now' which the efficient self, in its traffic with the world of space, pulverizes into a series of 'nows' like pearl beads in a thread. Here is, then, pure duration unadulterated by space. The Quran with its characteristic simplicity alludes to the serial and non-serial aspects of duration in the following verses:

'And put thou thy trust in Him that liveth and dieth not, and celebrate His praise Who in six days created the Heavens and the earth, and what is between them, then mounted His Throne; the God of mercy' (25:58-59).

'All things We have created with a fixed destiny: Our command was but one, swift as the twinkling of an eye' (54:49-50).[32]

بال جبریل میں فرماتے ہیں:

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانہ کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات [۳۳]

یا یہ کہ:

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور بھی زمانے ہیں جن کا نہیں کوئی نام [۳۴]

اگر ہم اقبال کے اس تصورِ زمان کا خلاصہ بیان کرنا چاہیں تو وہ یوں ہوگا:

زمانِ خالص یا حقیقی زمان جس کا احساس ہمیں اپنے شعوری تجربات کے تجزیہ سے ہوتا ہے آنات کے مجموعے کا نام نہیں ہے بلکہ ایک نامیاتی کل ہے جس میں ماضی حال سے منقطع نہیں ہوتا۔

Pure time, then, as revealed by a deeper analysis of our conscious experience, is not a string of separate, reversible instants; it is an organic whole in which the past is not left behind, but is moving along with, and operating in, the present. And the future is given to it not as lying before, yet to be traversed; it is given only in the sense that it is present in its nature as an open possibility.[35]

اسی زمانِ خالص کو قرآن حکیم نے تقدیر سے تعبیر کیا ہے۔

Time regarded as destiny forms the very essence of things. As the Quran says: God created all things and assigned to each its destiny.[36]

زمان بحیثیت تقدیر ''صورت گرِ کائنات'' ہے۔

If time is real, and not a mere repetition of homogeneous moments which make conscious experience a delusion, then every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and unforeseeable. 'Everyday doth some new work employ Him', says the Quran. To exist in real time is not to be bound by the fetters of serial time, but to create it from moment to moment and to be absolutely free and original in creation. In fact, all creative activity is free activity. Creation is opposed to repetition which is a characteristic of mechanical action. That is why it is impossible to explain the creative activity of life in terms of mechanism.[37]

حقیقی زمان میں زندگی بسر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم تخلیقی فعلیت کا اظہار کر سکیں۔

یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے   خودی کیا ہے، تلوار کی دھار ہے

خودی کیا ہے، راز درون حیات — خودی کیا ہے، بیداری کائنات
خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند — سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
اندھیرے اجالے میں ہے تابناک — من و تو میں پیدا، من و تو سے پاک
ازل اس کے پیچھے، ابد سامنے — نہ حد اس کے پیچھے، نہ حد سامنے
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی — ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
تجسس کی راہیں بدلتی ہوئی — دما دم نگاہیں بدلتی ہوئی
سبک اس کے ہاتھوں میں سنگ گراں — پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگ رواں
سفر اس کا انجام و آغاز ہے — یہی اس کی تقویم کا راز ہے
کرن چاند میں ہے، شرر سنگ میں — یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں
اسے واسطہ کیا کم و بیش سے — نشیب و فراز و پس و پیش سے
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر — ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے — فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے [28]

زمانِ حقیقی دراصل اناے مطلق کی کئی شانوں میں سے ایک شان ہے لیکن اس زمان کا شب و روز سے کوئی تعلق نہیں۔

Space and time are possibilities of the Ego, only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egos. The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space-bound human ego whose body closes him off in reference to other egos. The infinity of the Ultimate Ego consists in the infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression.[29]

گلشن راز میں فرماتے ہیں:

مجو مطلق درین دیر مکافات — کہ مطلق نیست جز نور السمٰوات
حقیقت لازوال و لامکان است — مگو دیگر کہ عالم بیکران است
کران او درون است و برون نیست — درونش پست، بالا کم فزون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است — ولی بیرون او وسعت پذیر است

ابد را عقلِ ما ناسازگار است "یکی" از گیرودارِ او ہزار است[۴۰]

اس دیرِ مکافات (کائنات) میں مطلق نہ ڈھونڈ، سوائے اللہ تعالیٰ کی ذات کے اور کوئی مطلق نہیں۔ (اللہ تعالیٰ خود قائم ہیں اور باقی ہر شے ان کی وجہ سے قائم ہے)

حقیقتِ مطلق (اللہ تعالیٰ) ہی لازوال ولامکاں ہے، کائنات کے بارے میں یہ نہ کہہ کہ اس کا کنارا کوئی نہیں۔

کائنات کا کنارا اس کے اندر ہے، باہر نہیں (اس کی نہاد میں محدودیت ہے) اس کے اندرون میں پستی و بلندی اور کمی و بیشی نہیں۔

اس کا اندرون بلندی و پستی سے خالی ہے مگر اس کا بیرون وسعت پذیر ہے۔ (اسے ہم نے اپنے ہاتھ سے بنایا اور بے شک ہم اسے ہر دم وسعت دے رہے ہیں) [قرآن پاک، ۵۱: ۴۷]

ہماری عقل ابد کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، وحدت عقل کی پکڑ دھکڑ سے ہزاروں ٹکڑوں میں منقسم ہو جاتی ہے۔

اقبال کے نزدیک پیکرِ ہستی خودی کے آثار میں سے ہے اور خودی کی دو جہتیں ہیں: ذاتیت اور فعلیت۔

خودی تعویذِ حفظِ کائنات است نخستین پرتوِ ذاتش حیات است
حیات از خوابِ خوش بیدار گردد درونش چون یکی بسیار گردد
نہ او را بے نمودِ ما گشودی نہ ما را بے گشودِ او نمودی
ضمیرش بحرِ ناپیدا کناری دلِ ہر قطرہ موجِ بیقراری[۴۱]

خودی کائنات کی حفاظت کے لیے تعویذ ہے، خودی کا پہلا پرتو حیات ہے۔
جب حیات کے اندر وحدت کثرت بنی، تو وہ گہری نیند سے بیدار ہوئی۔
نہ ہماری نمود کے بغیر اس کی صفات کا اظہار ہے اور نہ اس کے اظہار کے بغیر ہماری نمود ہے۔
خودی کا ضمیر بحرِ ناپیدا کنار ہے، اس بحر کے ہر قطرہ کے اندر موج بے قرار پوشیدہ ہے۔

اسرارِ خودی میں فرماتے ہیں:

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہان پوشیدہ اندر ذاتِ او غیرِ او پیداست از اثباتِ او

در جہاں تخم خصومت کاشت است　　خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را　　تا فزاید لذت پیکار را[۴۲]

زندگی کا وجود خودی کے آثار (نشانات) میں سے ہے، جو کچھ تو دیکھتا ہے یہ خودی کے اسرار (کا اظہار) ہے۔
جب خودی نے اپنے آپ کو بیدار کیا تو یہ عالم پندار (دنیا) ظاہر ہوا۔
خودی کی ذات میں سینکڑوں جہان مخفی ہیں جب خودی اپنا اثبات یعنی اپنی قوت کا اظہار کرتی ہے تو ایک نیا جہان پیدا ہو جاتا ہے، جو خودی کی ذات سے علیحدہ ہوتا ہے۔
(اس طرح) خودی نے اپنے آپ کو اپنا غیر سمجھ کر کائنات میں کشمکش کا بیج بویا۔
وہ اپنے آپ ہی سے اپنے اغیار کے پیکر تیار کرتی ہے تاکہ جدل تاہم کی لذت بڑھے۔
خودی کی ان دونوں حیثیتوں یعنی ذاتیت اور فعلیت کے درمیان تعلق حرکت پر مبنی ہے جس کا لازمی نتیجہ تخلیق ہے جو فعلیت کا بنیادی تقاضا ہے۔

I will now try to reach the primacy of life and thought by another route, and carry you a step farther in our examination of experience. This will throw some further light on the primacy of life and will also give us an insight into the nature of life as a psychic activity. We have seen that Professor Whitehead describes the universe, not as something static, but as a structure of events possessing the character of a continuous creative flow.[43]

تخلیق پر مبنی حرکت کا مظاہرہ زمان و مکان میں ہی ہوتا ہے۔ علامہ نے زمان کو مکان سے زیادہ اہمیت دی ہے۔ زمان اور مکان دونوں میں لمحہ زیادہ بنیادی ہے۔ تاہم نقطے کو لمحے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ اس کے اظہار کا ایک لازمی انداز ہے۔ یہاں نقطہ کوئی شے نہیں رہتا بلکہ یہ لمحے کو دیکھنے کا ہی ایک انداز ہے:

.... The instant is the more fundamental of the two; but the point is inseparable from the instant as being a necessary mode of its manifestation. The point is not a thing, it is only a sort of looking at the instant.[44]

اسی لیے علامہ نے زمان کو مکان کا ذہن کہا ہے:

.......that time is the mind of space.[45]

وہ حرکت یا تغیر جو ذات اور فعل کے درمیان موجود ہے اصل زمان یا زمان حقیقی ہے۔

If time is real, and not a mere repetition of homogeneous moments which

make conscious experience a delusion, then every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and unforeseeable.[46]

جس کے ذریعے ذاتِ الٰہیہ کے پوشیدہ امکانات عمل پذیری کے ذریعے سے ظہور میں آتے ہیں۔

As the Quran says: 'God created all things and assigned to each its destiny.' The destiny of a thing then is not an unrelenting fate working from without like a task master; it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the depths of its nature, and serially actualize themselves without any feeling of external compulsion. Thus the organic wholeness of duration does not mean that full-fledged events are lying, as it were, in the womb of Reality, and drop one by one like the grains of sand from the hour-glass.[47]

گویا انسانی خودی بھی جس حرکت سے عبارت ہے وہ دورانِ محض ہی ہے۔

Yet in the single momentary mental act of perception you hold together a frequency of wave motion which is practically incalculable. That is how the mental act transforms succession into duration. The appreciative self, then, is more or less corrective of the efficient self, inasmuch as it synthesizes all the 'heres' and 'nows' - the small changes of space and time, indispensable to the efficient self - into the coherent wholeness of personality.[48]

اس طرح انسان کے لیے زمانِ الٰہیہ کے معانی کو اپنے اندر دریافت کرنا ممکن قرار پاتا ہے۔

در طلسم من اسیر است این جہان — از دم ہر لحظہ پیر است این جہان
لی مع اللہ ہر کہ را در دل نشست — آن جوانمردی طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم در میان — لی مع اللہ باز خوان از عین جان[49]

یہ جہان میرے طلسم میں اسیر ہے اور میرے سانس سے یہ ہر لحظہ بوڑھا ہوتا جاتا ہے۔
مگر جس جوانمرد کے دل میں "لی مع اللہ" بیٹھ گیا وہ اس طلسم کو توڑ دیتا ہے۔
اگر تو چاہتا ہے کہ میں درمیان میں نہ رہوں تو "لی مع اللہ" دوبارہ دل و جان سے پڑھ۔

لیکن جب زندگی کا جائزہ صرف عقل یا سائنس کے حوالے سے لیا جائے تو وہ محدود اور جبر کی قیدی محسوس ہوتی ہے۔ یہ اپنے وسیع تر مفہوم میں اس جبر سے آزاد اور ظاہری میکانکیت سے ماورا ہے۔

Life with its intense feeling of spontaneity constitutes a centre of

indetermination, and thus falls outside the domain of necessity. Hence science cannot comprehend life.[50]

لہٰذا یہ کہنا کہ انسانی خودی کی فعالیت یا انسانی تاریخ کے اعمال کسی جبری میکانکیت کا نتیجہ ہیں درست نہیں۔

All is already given somewhere in eternity; the temporal order of events is nothing more than a mere imitation of the eternal mould. Such a view is hardly distinguishable from mechanism which we have already rejected.[51]

خودی کی حقیقت سے عدم آگہی اور دوری کے باعث پیدا ہونے والے جبر و میکانکیت کے اثرات اس نکلنے کی سبیل خودی میں موجود حرکت، تخلیق اور ارتقا کے امکانات و مراتب کا عرفان۔

The universe which seems to us to be a collection of things is not a solid stuff occupying a void. It is not a thing but an act.[52]

اور ان کے مبنی بر وجود ہونے کا وجدانی ایقان ہے۔

From the remarks that I have made above I do not mean to throw doubt on the originality of Ibn Khaldun. All that I mean to say is that, considering the direction in which the culture of Islam had unfolded itself, only a Muslim could have viewed history as a continuous, collective movement, a real inevitable development in time. The point of interest in this view of history is the way in which Ibn Khaldun conceives the process of change. His conception is of infinite importance because of the implication that history, as a continuous movement in time, is a genuinely creative movement and not a movement whose path is already determined. Ibn Khaldun was not a metaphysician. Indeed he was hostile to Metaphysics. But in view of the nature of his conception of time he may fairly be regarded as a forerunner of Bergson. I have already discussed the intellectual antecedents of this conception in the cultural history of Islam. The Quranic view of the 'alternation of day and night' as a symbol of the Ultimate Reality which 'appears in a fresh glory every moment', the tendency in Muslim Metaphysics to regard time as objective, Ibn Maskawaih's view of life as an evolutionary movement, and lastly al-Beruni's definite approach to the conception of Nature as a process of becoming - all this constituted the intellectual inheritance of Ibn Khaldun.[53]

اور یہ وجدانی ایقان اس تصور کے فہم کے بعد ہی ممکن ہے کہ:

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
لا تسبوا الدھر فرمانِ نبیؐ است[۵۴]

زندگی زماں سے ہے اور زماں زندگی سے ہے، حضورؐ کا فرمان ہے کہ زمانے کو برا نہ کہو۔
زندگی سے زمان کی اسی قربت کے تصور نے ہی مسلمانوں میں تاریخ کا وہ شعور پیدا کیا جس کی نظیر اس سے قبل انسانی تاریخ میں نہیں ملتی۔ بقول اقبال:

A Keen Sense of the Reality of Time, and the Concept of Life as a Continuous Movement in Time. It is this conception of life and time which is the main point of interest in Ibn Khaldūn's view of history, and which justifies Flint's eulogy that 'Plato, Aristotle, and Augustine were not his peers, and all others were unworthy of being even mentioned along with him'. From the remarks that I have made above I do not mean to throw doubt on the originality of Ibn Khaldūn. All that I mean to say is that, considering the direction in which the culture of Islam had unfolded itself, only a Muslim could have viewed history as a continuous, collective movement, a real inevitable development in time. The point of interest in this view of history is the way in which Ibn Khaldūn conceives the process of change. His conception is of infinite importance because of the implication that history, as a continuous movement in time, is a genuinely creative movement and not a movement whose path is already determined.[23]

ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں دلچسپی کا بنیادی نکتہ زندگی اور زمان کا یہی تصور ہے اور یہی تصور فلنٹ کے تعریفی کلمے کا جواز بنتا ہے کہ افلاطون، ارسطو اور آگسٹائن کا ابن خلدون سے کوئی مقابلہ ہی نہیں، جبکہ دوسرے تو اس قابل ہی نہیں ہیں کہ ان کا اس سلسلے میں نام بھی لیا جا سکے۔ ان آراء سے جو میں نے اوپر ظاہر کی ہیں، میرا مقصد یہ نہیں کہ مجھے ابن خلدون کے طبع زاد ہونے میں کوئی کلام ہے بلکہ میرا مقصود یہ کہنا ہے کہ اسلامی ثقافت نے جس سمت میں سفر کیا اس کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ بات صاف طور پر کھل جاتی ہے کہ صرف ایک مسلمان ہی تاریخ کے ایک مسلسل اور کلی حرکت ہونے کا نظریہ اختیار کر سکتا تھا جو زمان کے اندر ایک ناگزیر نشو و ارتقاء پر مشتمل ہے۔ تاریخ کے اس تصور میں دلچسپی کا نکتہ وہ انداز ہے جس میں ابن خلدون تبدیلی کے عمل کو سمجھتا ہے۔ اس کا تصور بے حد اہم ہے کیونکہ اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ تاریخ، زمان میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے حقیقی طور پر ایک تخلیقی حرکت ہے۔ وہ ایسی حرکت نہیں جس کی راہ پہلے سے متعین ہوتی ہے۔

تاریخ کے ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہونے اور اس تخلیقی حرکت میں خودی کے زندہ کردار کے عرفان اور وجدانی ایقان سے زندگی اس آزادانہ تخلیقی ارادے سے بہرہ ور ہوگی جو زمان پر

خودی کے غلبے اور تصرف کی اس الوہی نعمت کی عطا اور اظہار کا باعث بنے گا جو خودی کا ایک امتیازی وصف اور کائنات پر اس کے برتر ہونے کی علامت ہے:

> The main purpose of the Quran is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe.[56]
> When attracted by the forces around him, man has the power to shape and direct them; when thwarted by them, he has the capacity to build a much vaster world in the depths of his own inner being, wherein he discovers sources of infinite joy and inspiration.[57]
> If he does not take the initiative, if he does not evolve the inner richness of his being, if he ceases to feel the inward push of advancing life, then the spirit within him hardens into stone and he is reduced to the level of dead matter. But his life and the onward march of his spirit depend on the establishment of connexions with the reality that confronts him.[58]

زمان پر خودی کو یہ تصرف حاصل ہونے سے ہی خودی حرکت و تغیر کی کائناتی رو پر غالب آ سکتی ہے یعنی وہ اپنے مصدر جو ربانی خودی ہے میں کارفرما ذات سے لے کے صفات تک اور صفات سے لے کے فعل تک موجود حرکت کی موجودگی اپنی ذات میں محسوس کرنے لگے اور یہی فنا سے بقا کی طرف خودی کی پیش قدمی کا پہلا مرحلہ ہے:

> A critical interpretation of the sequence of time as revealed in ourselves has led us to a notion of the Ultimate Reality as pure duration in which thought, life, and purpose interpenetrate to form an organic unity. We cannot conceive this unity except as the unity of a self - an all-embracing concrete self - the ultimate source of all individual life and thought.[59]

یہ پہلو اقبال کی فکر کا وہ نقطہ ہے جہاں وہ دیگر فلسفیوں اور مفکرین سے اٹھ کر حقیقتِ زمان کو صرف ایک علمی مبحث تک محدود رکھنے کی بجائے اسے انسانی خودی کے پوشیدہ امکانات کے اظہار سے ہم آہنگ کرنے کے مرحلے تک لے آتے ہیں اور اس کے لیے وہ اپنے فلسفہ و شعر دونوں کو وسیلہ بناتے ہیں۔ یہی امتیاز اقبال کو حقیقتِ زمان کی تفہیم کے باب میں ایک نمایاں مرتبہ عطا کرتا ہے۔ یہ سوال کہ خودی زمان کے تغیر و حرکت پر غالب متصرف کس طرح ہو؟ اس کا جواب دیتے ہوئے جاوید نامہ میں علامہ فرماتے ہیں:

گر تو خواہی من نہ باشم درمیاں
لی مع اللہ باز خواں از عینِ جاں[60]

اگر تو چاہتا ہے کہ میں درمیان میں نہ رہوں تو "لی مع اللہ" دوبارہ دل و جان سے پڑھ۔

یہاں اقبال اپنے تصورِ زمان کو شعر اور فلسفہ سے گزارتے ہوئے اس اعلیٰ تصرف کے دائرے میں لے آتے ہیں جہاں خبر کے بجائے نظر، آثارِ قلم کے بجائے آثارِ قدم اور عقلِ محض کے بجائے ذوق و وجدان ہی رہنما اور ممد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست | جز دلِ اسپید مثلِ برف نیست
زادِ دانشمند ، آثارِ قلم | زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قدم
ہمچو صیادے سوے اشکار شد | گامِ آہو دید و بر آثار شد
چند گاہش گامِ آہو در خور است | بعد ازاں خود نافِ آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف | خوشتر از صد منزل گام و طواف[61]

یوں یہ تصور ایک ایسی تہذیب کی بنیاد فراہم کرتا ہے جس کا مقصود کائنات میں نائب خدا کے طور پر اس کردار کا حامل بن کر رہنا ہے جس کا ہدف کائنات کی تسخیر ہے:

Knowledge must begin with the concrete. It is the intellectual capture of and power over the concrete that makes it possible for the intellect of man to pass beyond the concrete. As the Qur'en says: 'O company of djinn and men, if you can overpass the bounds of the heaven and the earth, then overpass them. But by power alone shall ye overpass them' (55:33).[62]

علم کے آغاز کا لازمی طور پر تعلق ٹھوس اشیاء سے ہے۔ یہ ٹھوس اشیا پر حاوی قوت اور عقلی گرفت ہے جو انسان کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ ٹھوس اشیا سے آگے بڑھ سکے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا فرمان ہے:

يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ (۵۵:۳۳)

اے گروہ جن و انسان اگر تم قوت رکھتے ہو تو تم آسمانوں اور زمینوں کے دائرے سے باہر نکل جاؤ۔ مگر تم بغیر ''سلطان'' کے ایسا نہیں کر سکتے۔

اور یہ صرف مسلم تہذیب کا ہی امتیاز ہے کہ اس کے عطا کردہ تصورات کی بدولت انسانیت توہمات کی اندھیروں سے نکلی اور آج کی جدید علمی اور سائنسی دنیا نے جنم لیا۔

حوالہ جات

1- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Eng Tr by Norman Kemp Smith, Macmillan, London, 1970, p-67, 68.

2- Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, IIC, 2-Club Road, Lahore, 2006, p-103.

3- Ibid, p-105.

4- Ibid, p-41.

۵- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۵۶۲۔

۶- ایضاً، ص ۵۳۶۔

۷- ایضاً، ص ۶۱۲۔

۸- عین القضاۃ ہمدانی، غایۃ الامکان فی درایۃ المکان، مکتبہ عمیم، ۲۸/۹، ڈی، ۳۔ناظم آباد، کراچی۔

9- For detail: *A Model of the Universe: Space-Time, Probability, and Decision*, by Storrs McCall; Clarendon Press, 1996.

10- Important of them include: Causal Sets, *Loop Quantum Gravity, String Theory and Black Hole Thermodynamics.*

11- For detail: Greene, Brian, *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, W.W. Norton & Company, February 1999.

12- *The Reconstruction*, p-105.

13- Ibid, p-5.

14- Ibid.

15- Ibid, p-40.

16- Ibid.

17- Ibid, p-105.

۱۸- القرآن، آل عمران ۳: ۱۹۰۔۱۹۱ اور دیگر مقامات۔

19- *The Reconstruction*, p-102.

20- Ibid, p-60-61.

۲۱- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۵۴۷۔

22- *The Reconstruction*, p-41.

۲۳۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۵۲۷۔

24- *The Reconstruction*, p- 5.

25- Ibid, p-31-32.

26- Ibid, p-39-40.

۲۷- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۷۱۔

۲۸- ایضاً، ص ۵۴۷۔

29- *The Reconstruction*, p-38-39.

30- Ibid, p-61.

31- Ibid, p-46-47.

32- Ibid, p-39.

۳۳- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۳۰۔

۳۴- ایضاً۔

35- *The Reconstruction*, p-39-40.

36- Ibid, p-40.

37- Ibid.

۳۸- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۵۵-۳۵۶۔

39- *The Reconstruction*, p-52.

۴۰- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۵۳۶۔

۴۱- ایضاً، ص ۵۵۲۔

۴۲- ایضاً، ص ۱۲-۱۳۔

43- *The Reconstruction*, p-36.

44- Ibid, p-57.

45- Ibid, p-110.

46- Ibid, p-40.

47- Ibid.

48- Ibid, p-39.

۴۹- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۱۳۔

50- *The Reconstruction*, p-40-41.

51- Ibid, p-43.

52- Ibid, p-41.

53- Ibid, p-113.

۵۴- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص۷۲۔

55- *The Reconstruction*, pp-172-173.

56- Ibid, p-7.

57- Ibid, p-10.

58- Ibid.

59- Ibid, p-44.

۶۰- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص۶۱۳۔

۶۱- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت: ۱۶۰-۱۶۳۔

62- *The Reconstruction*, p-105.

باب ہشتم

اقبال کا تصورِ شعر

اقبال نے اپنے کلام میں اپنی شاعری کے لیے کئی عنوانات بیان کیے ہیں۔ کلیات اقبال کے تقریباً ہر تیسرے صفحے پر ایسی ترکیب ضرور مل جائے گی جسے علامہ کی شاعری یا اس کے کسی پہلو کا عنوان کہا جا سکتا ہے۔ مثلاً نوائے شوق، نوائے عاشقانہ، رحیل کارواں، شعر نشاط انگیز، نوائے سوز، فغان نیم شبی، حدیث دل، سیل معانی، نوائے صبحگاہی، شعلہ نوا اور نالہ بے باک وغیرہ۔ لے تاہم اقبال کے تصور شعر کو جو عنوان دیا جا سکتا ہے وہ پیام مشرق کے ایک شعر میں بیان ہوا ہے۔ یہ عنوان اقبال کی شاعری کے جلال و جمال اور تخلیق و تاثیر کو جامعیت کے ساتھ اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے:

صد نالہ شبگیری، صد صبح بلا خیزی
صد آہ شرر ریزی، یک شعر دلآویزی ؎

صدہا نالۂ شب گیر بلند ہوتے ہیں، صدہا بلا خیز صبحیں آتی ہیں، صدہا شرر بار آہیں اٹھتی ہیں، تب کہیں ایک شعر دلآویز وجود میں آتا ہے۔

اقبال ملت اسلامیہ کے شاعر، مفکر، مستقبل کے صورت گر اور دور یاس میں امید کی کرن ہیں۔ اقبال کا یہ منصب عطیہ خداوندی ہے، ان کے شعری و نثری افکار ان کے اس منصب کا جواز و اساس فراہم کرتے ہیں۔ شعر کو بطور وسیلہ اظہار اختیار کر کے اقبال نے اپنے پیام و افکار کے ابلاغ کو سریع و یقینی بنا لیا۔ بطور شاعر اقبال ہفت لسانی شعری روایت کے پس منظر کے ساتھ خود بھی ایک جاندار شعری روایت کے موسس ہیں۔ انہوں نے جہاں شعر کو اپنے پیام کے ابلاغ کا ذریعہ بنایا، شاعری کے بارے میں اپنا نظریہ بھی بیان کر دیا۔ اگر روایتی اردو شاعری کے تناظر میں 'تہ زِ لو شاعر کہا جائے تو وہ اسے 'تہمت' قرار دیتے ہیں۔ تاہم اگر شاعری کا مقصود 'آدم گری'

ہو تو وہ خود کو موجود شعری روایت کا بہتر بدل قرار دیتے ہیں:

من آن جہان خیالم کہ فطرت ازلی
جہان بلبل و گل را شکست و ساخت مرا[۴]

میں افکار نو کا وہ تازہ جہان ہوں جسے فطرت، گل و بلبل کی دنیا منہدم کر کے وجود میں لائی ہے۔

اقبال جب اپنے شعر کا تعارف کرواتے ہیں تو اسے روایتی ادبی تخلیق یا فن پارے کی نوع قرار نہیں دیتے بلکہ انہیں اس امر کا پورا ادراک ہے کہ یہ ایک منصب ہے جو انہیں سونپا گیا ہے اور اس منصب کا تقاضا اور ذمہ داری وہ شعر کے وسیلے سے پوری کر رہے ہیں۔ لہٰذا ان کے شعر کی تخلیق کا عمل، شعری تخلیق کے روایتی عمل سے بالکل مختلف ہے:

جز نالہ نمی دانم گویند غزل خوانم
این چیست کہ چون شبنم بر سینۂ من ریزی[۴]

میں تو نالہ و فریاد کے سوا اور کچھ نہیں جانتا۔ لوگ کہتے ہیں میں غزل خواں ہوں۔ یہ شبنم کی طرح کی چیز کیا ہے، جو آپ میرے سینے پر نازل فرما رہے ہیں۔

نوای من از آن پر سوز و بیباک و غم انگیزست
بخاشاکم شرار افتادہ باد صبحدم تیز است[۵]

میری نوا اس لیے پر سوز، بے باک اور غم انگیز ہے کہ میرے بدن کی خاک میں (محبت کا) شرارہ ہے اور صبح کی ہوا (ہوائے زمانہ) تیز ہے (اسے خوب بھڑکا رہی ہے)۔

از آن معنی کہ چون شبنم بجان من فرو ریزی
جہانی تازہ پیدا کردہ ام عرض فغانی را[۶]

وہ معانی جو آپ نے میرے قلب پر شبنم کی مانند نازل فرمائے ہیں ان کے فیض سے میں نے عرض فغاں کی نئی دنیا پیدا کی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اقبال کی نوائے شعر کو شنوائی کے لیے ان وسائل کی احتیاج نہیں ہے جس کے رہین منت دوسرے شعرا ہوتے ہیں:

بر دل من فطرت خاموش می آرد ہجوم
ساز از ذوق نوا خود را بہ مضرابی زند[۷]

فطرتِ خاموش آپ میرے دل پر یورش کرتی ہے، گویا نوا کے شوق سے ساز خود مضراب سے

ٹکراتا ہے۔

ایسا نہیں کہ اقبال کے شعر کا تخلیقی عمل ناقابل انتقال یا ناقابل فہم ہے۔ وہ بنیادی عناصر ترکیبی جو اس تخلیقی عمل کے لیے ضروری ہیں، اقبال انہیں بیان کرتے ہوئے دوسرے شعرا کو بھی اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے شعری عمل کو اس ضابطے کا پابند کرتے ہوئے اس تاثیر سے مملو کر سکتے ہیں جو شعر کو 'شیوہ پیغمبری' بنا دیتی ہے۔ وہ 'مے باقی' جو شعر میں 'سرور و سوز' پیدا کرتی ہے، اس کا محل 'مینائے دل' ہے۔ دل کے درد و سوز اور بقول بھرتری ہری 'جستجو و آرزو' سے شعر میں 'لذت و سوز' پیدا ہوتا ہے۔ یہ سوز ہی ہے جو حکمت کو شعر میں بدلتا ہے یعنی 'شعری گردد چو سوز از دل گرفت'۔ دل کا وہ سوز و گداز جس سے شعر 'معنی اخگر کا قباپوش' بن جاتا ہے حسن مطلق سے تعلق میں ہے:

گفت آن شعری کہ آتش اندروست
اصل او از گرمی اللہ ہوست [۸]

اس نے کہا جس شعر میں سوز ہے اس کی اصل اللہ ہو کی حرارت ہے۔

اقبال نے جہاں اپنے کلام میں تصور شعر اور شعر کی تخلیق کے عمل کو بیان کیا ہے وہاں بطور شاعر اپنے مقام و منصب کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ اگر اقبال نے 'کہ بر من تہمت شعر و سخن بست' کہہ کر مجرد شاعر ہونے سے انکار کیا ہے تو اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ان کے شاعرانہ افکار الوہی فیض کا نتیجہ ہیں جو اس سماوی بارش کی طرح ہے جو فصل گل پر برستی ہے اور اسے گلزار کر دیتی ہے:

ز گردوں فتد آنچہ بر لالۂ من
فرو ریزم او را بہ برگ گیاہی [۹]

میرے لالہ قلب پر آسمان سے جو کچھ نازل ہوتا ہے، میں اسے برگ گیاہ تک پہنچا دیتا ہوں۔

اقبال کے اس غیر معمولی حال اور کیفیت کا مظہر خود ان کی شخصیت بھی ہے جس کا خود اقبال کو بھی احساس ہے:

داغی کہ سوزد در سینۂ من
آن داغ کم سوخت در لالہ زاراں [۱۰]

وہ داغ محبت جو میرے سینے میں سلگ رہا ہے، وہ لالہ زاروں میں کہاں!

عمر ہا در کعبہ و بتخانہ می نالد حیات
تا ز بزم عشق یک دانای راز آید بروں[11]

زندگی ہزاروں برس کعبہ و بت خانہ میں فریاد کرتی ہے، تب کہیں بزمِ عشق سے ایک دانائے راز ظاہر ہوتا ہے۔

جبکہ اقبال کو صرف شاعر سمجھنے والے اقبال کی اس کیفیت اور حقیقت سے آگاہ نہیں بلکہ وہ اس سے بالکل بے خبر ہیں:

از نوا بر من قیامت رفت و کس آگاہ نیست
پیش محفل جز بم و زیر و مقام و راہ نیست[12]

میری نوا سے مجھ پر قیامت گزر گئی ہے، لیکن کسی کو خبر نہیں، محفل صرف آواز کے زیر و بم اور مقام و راہ ہی کو دیکھتی ہے۔

اقبال کی اس عبقریت اور فنی تفرد کی اساس کیا ہے؟ اقبال نہ صرف اس طرف اشارہ کرتے ہیں بلکہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ شعر و سخن کو اس درد و سوز سے کس طرح بہرہ ور کیا جا سکتا ہے:

من بتلاش تو روم یا بہ تلاش خود روم
عقل و دل نظر ہمہ گم شدگان کوی تو[13]

میں آپ کی تلاش میں نکلوں یا اپنی تلاش میں، عقل، دل اور نظر سب آپ کی گلی میں گم ہو چکے ہیں۔

تاک خویش از گریہ ہای نیمشب سیراب دار
کز درون او شعاع آفتاب آید برون[14]

اپنی شاخِ انگور کو گریہ ہائے نیم شب سے سیراب کرتا کہ اس کے اندر سے شعاعِ آفتاب باہر نکلے۔

خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری
وگرنہ شعر مرا کیا ہے، شاعری کیا ہے![15]

اقبال نے شاعری کو مقصدیت سے ہم آہنگ کرنے کا جو تصور دیا، اسے تین حوالوں سے دیکھا جا سکتا ہے:

ا) کلامِ اقبال میں اقبال کا تصورِ شعر کیا ہے؟

ب) کلامِ اقبال سے اس تصورِ شعر کی پاسداری کی کیا داخلی شہادت میسر آتی ہے؟

ج) اقبال نے عملاً اس تصورِ شعر سے کیا اثرات و نتائج پیدا کیے؟

اقبال اپنا تصورِ شعر بیان کرتے ہوئے شعر کے کردار کے منفی اور مثبت دونوں پہلوؤں کو بیان کرتے ہیں۔ یعنی شعر میں کیا نہیں ہونا چاہیے اور کیا ہونا چاہیے۔ اقبال اس شعر کو زندگی کے لیے موت اور ابلیسی مقاصد کی تکمیل کا آلہ قرار دیتے ہیں جو قوم کو تماشائے حیات کے ذوق سے محروم کردے:

ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات [۱۶]

کیونکہ وہ شعر جو فرد اور قوم کی خودی کی حفاظت نہ کرے وہ فسون و افسانہ کی حیثیت رکھتا ہے اور جب ادب خودی سے بیگانہ ہو جائے تو وہ اقوام و ملل کو رسوائی سے دوچار کرتا ہے:

ہُوئی ہے زیرِ فلک اُمتوں کی رُسوائی
خودی سے جب اَدب و دِیں ہُوئے ہیں بیگانہ [۱۷]

اقبال مشرقی ادبیات پر اسی لیے تنقید کرتے ہیں کہ یہ شمشیرِ خودی کو کند کرتی ہے اور قوم میں زندگی کی تڑپ و امنگ پیدا کرنے کی بجائے اسے یاسیت و پژمردگی میں مبتلا کر دیتی ہے:

ہے شعرِ عجم گرچہ طرب ناک و دل آویز　　اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں　　بہتر ہے کہ خاموش رہے مُرغِ سحَر خیز
وہ ضرب اگر کوہ شکن بھی ہو تو کیا ہے　　جس سے متزلزل نہ ہوئی دولتِ پرویز [۱۸]

....

شنیدہ ام سخن شاعر و فقیہ و حکیم　　اگرچہ نخل بلند است برگ و بر ندہد [۱۹]

میں نے شاعروں، فقیہوں اور فلسفیوں کی باتیں سنی ہیں، اگرچہ ان کا درخت بلند ہے (شہرت بہت ہے) مگر اس درخت کے نہ پتے ہیں نہ وہ پھل دیتا ہے۔

لکھنؤ کے اخبار نیو ایرا *(New Era)* میں ۲۸ / جولائی ۱۹۱۷ء کو ایک مضمون میں اپنے تصوراتِ ادب کو سمیٹتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں:

The ultimate end of all human activity is Life-glorious, powerful, exuberant. All human art must be subordinated to this final purpose and the value of everything must be determined in reference to its

life-yielding capacity. The highest art is that which awakens our dormant will-force, and nerves us to face the trials of life manfully. All that brings drowsiness and makes us shut our eyes to reality around-on the mastery of which alone life depends-is a message of decay and death. There should be no opium-eating in Art. The dogma of Art for the sake of Art is a clever invention of decadence to cheat us out of life and power.[20]

تمام انسانی جدوجہد کا انجام فقط حیات ہے اور تمام انسانی علوم وفنون اسی مقصد کے حصول کے تابع ہیں، اس لیے ہر علم وفن کی منفعت کا اندازہ اس کی حیات آفریں قوت ہی سے لگایا جا سکتا ہے: مثلاً اعلیٰ ترین فن وہ ہے جو ہماری جبلی قوت ارادی کو بیدار کرے اور ہمیں مصاف زندگی میں مردانگی سے مقابلہ کرنے کی تعلیم دے، وہ تمام فن جو ہم میں سستی و کاہلی پیدا کرے، اور ماحول کی حقیقتوں سے چشم پوشی کرے جن کی گرفت پر ہی زندگی کا قیام وانحصار ہے، فی نفسہ ایک پیغام انحطاط وممات ہیں۔ ادبیات کو دنیائے افیون خوردہ کے نقوش سے مبرا ہونا چاہیے۔ فن برائے فن کا اصول زمانہ تنزل کی ایجاد ہے جس کا مقصد ہمیں ذوق حیات اور جذبہ عمل سے محروم کر دینا ہے۔

اقبال نے ہمیں اچھے برے کی پہچان بتائی ہے۔ جو چیز انسان میں قوت پیدا کرے وہ اچھی ہے اور جو اس کے عزم میں کمزوری پیدا کرے وہ بری ہے۔ اگر اس معیار سے آرٹ کو بھی جانچا جائے تو اس کا کام بھی انسان کی ذات کی تقویم ہونا چاہیے:

آگہی از علم وفن مقصود نیست — غنچہ و گل از چمن مقصود نیست
علم از سامان حفظ زندگی است — علم از اسباب تقویم خودی است
علم وفن از پیش خیزان حیات — علم وفن از خانہ زادان حیات[۲۱]

علم وفن کا مقصد محض معلومات نہیں، اسی طرح چمن سے صرف غنچہ وگل حاصل کرنا مقصود نہیں۔ بلکہ علم زندگی کی حفاظت کا سامان ہے اور خودی کو مستحکم کرنے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔ علم وفن زندگی کے خدمت گار اور غلام ہیں۔

تاہم شعر جب بجز وفن سے اٹھ کر قوم کے لیے حیات ابدی کا پیام بن جائے تو یہ 'نغمہ جبرئیل' یا 'بانگ اسرافیل' کے ہم پلہ ہو جاتا ہے۔ اقبال اس شعر کو متاع امیر وسلطاں سے بھی عزیز تر قرار دیتے ہیں جس میں حیات آفرینی کا جوہر بجلی کے سوز وبراقی کی طرح موجود ہو:

عزیز تر ہے متاعِ امیر و سُلطاں سے
وہ شعر جس میں ہو بجلی کا سوز و بُرّاقی [۲۲]

تاہم اس معیار کا حامل شعر اس وقت ہی تخلیق ہو سکتا ہے جب:

۱- اہل فن کی خودی کا وجود عشق سے پائیداری حاصل کر چکا ہو اور عالم شعر و سرود ان کے لیے خودی کے حصول کا ایک وسیلہ ہو۔ اگر اہل فن کی روح غلامی کے اثرات کے ماتحت ہو تو وہ بے روح رسمیات کے قیدی اور بے ثمر روایات کے اسیر رہتے ہیں۔ تاہم اگر انہیں اپنی خودی کا عرفان ہو تو وہ کائنات کی تسخیر کے اہل ہوں گے:

اور اگر باخبر اپنی شرافت سے ہو
تیری سِپہ اِنس و جن، تُو ہے امیرِ جنود! [۲۳]

۲- اہل فن اور اہل شعر ظاہری صورت نگاری کی بجائے اپنے ضمیر کی پہنائیوں سے آشنا ہوں اور مسلمانوں کو سوز و گداز سے مملو کر سکتے ہوں۔ شعرائے عرب کو پیغام دیتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

تو ہم بگذار آن صورت نگاری — بجو غیر از ضمیر خویش یاری
بباغ ما بر آوردے پر و بال — مسلمان را بدہ سوزی کہ داری [۲۴]

(اے شاعرِ عرب!) تو بھی (روایتی محبوبوں کی) صورت نگاہی چھوڑ، صرف اپنے ضمیر سے دوستی رکھ۔ تو نے ہمارے (اسلام کے) باغ میں پر و بال نکالے ہیں، تیرے پاس جو سوز ہے، اسے مسلمان کی زندگی میں بھر دے۔

۳- وہ افراد ملت کو سوز و تاب دے کر اس کی شب کو آفتاب اور اس کے انفس کو ذوق انقلاب سے آشنا کر سکیں:

بدہ با خاک او آن سوز و تابی — کہ زاید از شب او آفتابی
نوا آن زن کہ از فیض تو او را — دگر بخشند ذوق انقلابی [۲۵]

تو اس کی خاک کو وہ سوز اور چمک عطا کر کہ اس کی رات سے آفتاب نمودار ہو جائے۔ تو ایسا نغمہ چھیڑ کہ تیرے فیض سے، اسے دوبارہ ذوقِ انقلاب عطا ہو جائے۔

۴- اسرار جاں سے آگہی کے باعث جب اہل فن اپنے 'سینہ' کو 'نوا' سے آباد کر چکے ہوں تو ان کا شعر خزاں کو بہار میں بدل سکے:

کسی کو فاش دید اسرار جان را نبیند جز بہ چشم خود جہان را
نوائی آفرین در سینہ خویش بہاری میتوان کردن خزان را[26]

جس کسی نے اپنی جان کے اسرار کو فاش دیکھ لیا، وہ صرف اپنی نظر سے دنیا کو دیکھتا ہے۔ (خود سوچ سمجھ کر رائے قائم کرتا ہے، دوسروں سے مرعوب نہیں ہوتا)۔ تو اپنے سینہ میں ایسی نوا پیدا کر (جو بہاری کی پیامبر ہو) (اسلام کی موجودہ) خزاں کو بہار میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

۵- جب وہ تفرقہ میں مبتلا قوم کو 'انا الملّت' کی وحدت کا احساس اور شعور دے سکیں:

مسلمانی غم دل در خریدن چو سیماب از تپ یاران تپیدن
حضور ملت از خود در گذشتن دگر بانگ "انا الملّت" کشیدن[27]

مسلمانی، غم دل خریدنا اور دوستوں کی تکلیف سے پارے کی طرح بے چین رہنا ہے۔ (مسلمانی) اپنے آپ کو ملت میں گم کر کے انا الملّت (میں ملت ہوں) کا نعرہ بلند کرتا ہے۔

(۲)

اقبال نے جب شاعری کو وسیلہ اظہار بنایا تو ان کے پیش نظر اس کے ادبی مقاصد نہ تھے بلکہ انہوں نے شعر سے وہی کام لیا جو کام ایک نباض طبیب مریض کی صحت یابی کے لیے دوا سے لیتا ہے۔ اقبال کی بانگ درا نے صرف قوم کو بیدار ہی نہیں کیا بلکہ اسے شعور منزل بھی دیا اور پھر اس منزل کو حاصل کرنے کی جستجو، آرزو اور تڑپ بھی دی۔ اقبال کا اولین نصب العین یہ ہے کہ ان کے شعر کے اعجاز سے خوابیدہ قوم خواب غفلت سے بیدار ہو:

سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل جلا دے شعلۂ آواز سے[28]

....

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوی قطار می کشم ناقۂ بی زمام را[29]

شعر کہاں اور میں کہاں یہ تو محض بہانہ ہے، میرا اصل مقصد بھٹکے ہوئے ناقہ کو دوبارہ قطار میں لانا ہے۔

تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ
عشق کاری است کہ بی آہ و فغان نیز کنند[۴۰]

میں نے آہ و نالہ سے اس لیے کام لیا ہے تاکہ تو بیدار ہو جائے، ورنہ عشق ایسا کام ہے جو آہ و فغاں کے بغیر بھی سرانجام پا سکتا ہے۔

اقبال نے شاعری کی مقصدیت کا جو تصور دیا خود اسے اپنی شاعری میں برتا اور اپنی شاعری کے ذریعے ایک عظیم مقصد کے حصول کی کوشش کی:

برون زین گنبد در بستہ پیدا کردہ ام راہی
کہ از اندیشہ برتر می پرد آہ سحر گاہی[۴۱]

میں نے اس گنبد در بستہ سے اوپر نکل جانے کا راستہ پیدا کر لیا ہے کیونکہ آہ سحر گاہ کی پرواز فکر سے بلند تر ہے۔

اقبال نے اپنے دل کا سوز و گداز اپنے شعر کے ذریعے قوم میں منتقل کرنے کی سعی کی اور اسے حیات نو سے آشنا کیا:

بہ جانہا آفریدم ہای و ہو را کف خاکی شمردم کاخ و کو را
شود روزی حریف بحر پر شور ز آشوبی کہ دادم آب جو را[۴۲]

میں نے مسلمانوں کی زندگی میں سوز عشق بپا کر دیا ہے، میں نے دنیوی مال و متاع کو مٹھی بھر خاک (کی مانند بے وقعت) قرار دیا ہے۔

میں نے (ہندی مسلمان کی) اس چھوٹی سی ندی کو جو طوفان عطا کیا ہے اس سے یہ ایک روز بحر پر شور کی حریف بن جائے گی۔

غزل سرای و نواہای رفتہ باز آور
بہ این فسردہ دلان حرف دل نواز آور[۴۳]

کوئی غزل چھیڑیے اور پرانی نوا واپس لائیے! ہم افسردہ دلوں سے دلنواز باتیں کیجیے!

....

بصدای دردمندی بنوای دلپذیری
خم زندگی کشادم بجہان تشنہ میری[۴۴]

میں نے اپنی صدائے دردمند اور نوائے دل پذیر سے تشنگی سے قریب المرگ جہان کے لیے خم

زندگی کے منہ کھول دیے ہیں۔

ایکہ ز من فزوده ئی گرمی آه و ناله را
زنده کن از صدای من خاک ہزار ساله را[۳۵]

اے وہ ذات! جس نے میرے ذریعہ آہ و نالہ کی گرمی بڑھا دی ہے۔ میری صدا سے مسلمان میں، جو ایک ہزار سال سے خاک کا ڈھیر بن چکا ہے زندگی کی نئی لہر دوڑا دے۔

اقبال کی شاعری ان کی خداداد بصیرت کی مظہر بھی ہے۔ اقبال نے صرف شعر نہیں کہا بلکہ شاعری کے ذریعے معنوی اور ظاہری لحاظ سے ایک جہان نو کی تخلیق بھی کی ہے۔ فنی اور معنوی لحاظ سے اقبال کا کلام خونِ جگر کی نمود کا مظہر ہے۔ جسٹس دین محمد نے جب رموز بے خودی کے ایک شعر کی تعریف کرتے ہوئے اسے پوری مثنوی کا بہترین شعر قرار دیا:

درمیان کار زار کفر و دیں
ترکش ما را خدنگ آخریں[۳۶]

کفر و دین کی جنگ میں وہ ہمارے ترکش کا آخری تیر تھا۔

تو علامہ نے فرمایا: دین محمد! یہ شعر میری چالیسویں کوشش کا نتیجہ ہے۔ اقبال کی شاعری فن برائے فن اور فن برائے زندگی کا ایک موثر عمل اور دلنشین امتزاج ہے۔ اس میں ایک طرف مقصد کی بلندی کا درس ہے تو دوسری طرف اس بلند مقصد کو موثر پیرای میں پیش کرنے کی تلقین۔ یہ موثر پیرایہ اس وقت تک میسر نہیں آتا جب تک فن کار سعی پیہم سے کام نہ لے۔ جب تک اپنے فن کی رگوں کو خون سے نہ سینچے اور جب تک اپنے فن کے مابین دیوانگی اور وارفتگی کا رشتہ قائم نہ کرے۔ فنی یا معنوی لحاظ سے ہی نہیں معاشرے میں اثرات کے لحاظ سے بھی اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے ایک جہان نو پیدا کیا:

بحرفی می توان گفتن تمنای جہانی را — من از ذوق حضوری طول دادم داستانی را
ز مشتاقان اگر تاب سخن بردی نمیدانی — محبت می کند گویا نگاہ بی زبانی را[۳۷]

سارے جہان کی تمنا ایک حرف میں ادا کی جا سکتی ہے مگر میں نے اپنی داستان کو اس لیے طول دیا ہے تا کہ آپ کی حضوری سے زیادہ دیر تک لطف اندوز ہوتا رہوں۔ آپ نے اپنے مشتاقوں سے قوت گویائی سلب کر لی مگر آپ کو شاید معلوم نہیں کہ محبت نگاہِ بے زبان کو زبان عطا کر دیتی ہے۔

....

از آن معنی کہ چون شبنم بجان من فرو ریزی
جہانی تازہ پیدا کردہ ام عرضِ فغانی را[۳۸]

وہ معانی جو آپ نے میرے قلب پر شبنم کی مانند نازل فرمائے ہیں ان کے فیض سے میں نے عرضِ فغاں کی نئی دنیا پیدا کی ہے۔

نہ شعراست اینکہ بروی دل نہادم | گرہ از رشتۂ معنی کشادم
بہ امیدی کہ اکسیری زند عشق | مس این مفلسان را تاب دادم[۳۹]

یہ شعر نہیں جس پر میں نے توجہ دی ہے، میں نے تو اسرار و معانی کی گرہیں کھول دی ہیں۔ میں نے (دورِ حاضر کے) ان (مسلمان) مفلسوں (کے دلوں) کو، اس امید پر گرمایا ہے کہ عشق ان پر اپنی اکسیر ڈال (کر انہیں سونا بنا) دے۔

مرا اگرچہ بہ بتخانہ پرورش دادند
چکید از لب من آنچہ در دل حرم است[۴۰]

گرچہ میری پرورش بت خانے میں ہوئی ہے مگر میں نے اپنے لب سے وہی بات کہی ہے جو حرم کے دل میں ہے۔

اقبال ملت اسلامیہ کے حال کے مفکر ہی نہیں بلکہ اس کے مستقبل کے صورت گر بھی ہیں:

نگاہم انقلابی دیگری دید | طلوع آفتابی دیگری دید
کشودم از رخِ معنی نقابی | بدست ذرہ دادم آفتابی
پنداری کہ من بی بادہ مستم | مثال شاعران افسانہ بستم
نبینی خیر از آن مرد فرو دست | کہ بر من تہمت شعر و سخن بست
بکوی دلبران کاری ندارم | دل زاری غم یاری ندارم
نہ خاکِ من غبار رہگذاری | نہ در خاکم دل بی اختیاری
بہ جبریل امین ھمداستانم | رقیب و قاصد و دربان ندانم
مرا با فقر سامان کلیم است | فرِ شاہنشہی زیرِ گلیم است
اگر خاکم بہ صحرائی نگنجم | اگر آبم بہ دریائے نگنجم
دل سنگ از زجاج من بلرزد | یم افکار من ساحل نورزد
نہان تقدیرہا در پردۂ من | قیامت ہا بغل پروردۂ من

دمی در خویشتن خلوت گزیدم جہانی لازوالی آفریدم
"مرا زین شاعری خود عار ناید کہ در صد قرن یک عطار ناید"[۴۱]

میری نگاہ نے ایک اور انقلاب (یورپ) دیکھا، میں نے ایک اور سورج طلوع ہوتے پایا۔
میں نے رخِ معنی سے پردہ ہٹا کر ذرہ کے ہاتھ میں آفتاب دے دیا ہے۔
یہ نہ سمجھ کہ میں بغیر شراب کے مست ہوں اور شاعروں کی مانند محض افسانہ گوئی کر رہا ہوں۔
اس پست ہمت شخص سے بھلائی کی کوئی امید نہیں، جس نے مجھ پر شعر و سخن کی تہمت رکھی۔
دلبروں کے کوچہ سے مجھے کوئی کام نہیں، نہ میرے پاس دلِ زار ہے نہ غمِ یار۔
نہ میری خاک غبارِ راہ ہے، نہ میرے بدن میں دلِ بے اختیار ہے۔
میں جبریلِ امیں کا ہم داستاں ہوں، میرا کوئی رقیب، قاصد یا دربان نہیں۔ (اللہ تعالیٰ سے براہ راست فیضیاب ہوں)۔
میرا فقر سامانِ کلیم رکھتا ہے، میری گدڑی کے نیچے شوکتِ شہنشاہی (پوشیدہ) ہے۔
اگر میں خاک ہوں تو صحرا میں نہیں سماتا، اگر پانی ہوں تو دریا میں نہیں سماتا۔
میرے شیشے سے پتھر کا دل لرزتا ہے، میرے افکار کا سمندر بے کنار ہے۔
میرے اندر (قوموں کی) تقدیریں پنہاں ہیں، میری آستین میں قیامتیں پرورش پا رہی ہیں۔
میں نے ایک لمحہ اپنے اندر خلوت گزیں ہو کر جہانِ لازوال پیدا کیا ہے۔
مجھے اس شاعری سے کوئی عار نہیں کیونکہ صدیوں میں ایک عطار پیدا نہیں ہوتا۔

میرسد مردی کہ زنجیر غلامان بشکند
دیدہ ام از روزن دیوار زندان شما[۴۲]

میں نے تمہارے زنداں کی دیوار کے روزن سے دیکھ لیا ہے، ایک مرد آنے والا ہے جو غلامی کی زنجیریں توڑ دے گا۔

اقبال کو خود بھی اپنے اس تاریخی کردار کا احساس ہے کہ ملت کی قومی زندگی کے اس تاریخی دورانیے میں جو کارنامہ انہوں نے انجام دیا وہ ایسا نہیں کہ تاریخ کے صفحات میں گم ہو جائے بلکہ آنے والے ہر عہدِ نو کی اساس میں وہ ایک فعال عنصر کے طور پر موجود ہوں گے:

پس از من شعر من خوانند و دریابند و میگویند
جہانی را دگرگون کرد یک مرد خود آگاہی[۴۳]

میرے بعد لوگ میرے شعر پڑھتے ہیں اور سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں: ایک مردِ خود آگاہ نے جہان

کو بالکل بدل ڈالا۔

کیونکہ اقبال نے اپنے شاعری میں اسرار خودی کو فاش کیا ہے اور خاک راہ کو راز الوندی سے آشنا کیا ہے:

زیارت گاہ اہل عزم و ہمت ہے لحد میری
کہ خاک راہ کو میں نے بتایا راز الوندی[۴۴]

اقبال کو یہ بھی دعویٰ ہے کہ جو نسخہ خودی انہوں نے خاک راہ کو الوندی سر بلندی سے بہرہ ور کرنے کے لیے پیش کیا وہ محض تخیلاتی، تصوراتی یا فرضی فلسفہ نہیں بلکہ اس کا تعلق زندگی کے بنیادی حقائق سے ہے اور ضمیر زندگی کی پہنائیوں کی معرفت کے بعد ہی اسے قوم کے سامنے پیش کیا گیا تا کہ قوم پژمردگی سے نکل کر حیات افروزی سے بہرہ ور ہو سکے:

غوطہ ہا زد در ضمیر زندگی اندیشہ ام
تا بدست آوردہ ام افکار پنہان شما[۴۵]

میرے فکر نے دریائے زندگی میں غوطہ زن ہو کر تمہاری پنہاں سوچ کو پالیا ہے۔

اور یہ ایسا نسخہ کیمیا ہے جسے انہوں نے پہلے خود پر کھا، آزمایا اور پھر قوم کے لیے تجویز کیا:

بجانم رزم مرگ و زندگانی است — نگاہم بر حیات جاودانی است
ز جان خاک ترا بیگانہ دیدم — بہ اندام تو جان خود دمیدم
از آن ناری کہ دارم داغ داغم — شب خود را بیفروز از چراغم
بخاک من دلی چون دانہ کشتند — بہ لوح من خط دیگر نوشتند
مرا ذوق خودی چون انگبین است — چہ گویم واردات من ہمین است
نخستین کیف او را آزمودم — دگر بر خاوران قسمت نمودم[۴۶]

میرے اندر موت وحیات کی جنگ (جاری) ہے (اور) میری نگاہ ہمیشہ کی زندگی پر ہے۔

میں تجھے جان سے خالی دیکھتا ہوں، اس لیے تیرے بدن میں اپنی جان پھونک رہا ہوں۔

میرے اندر جو آگ ہے اس سے میں داغ داغ ہوں، تو اپنی رات کو میرے داغ سے روشن کر۔

میری خاک میں دل کو دانے کی مانند کاشت کیا گیا ہے میرے ذہن کی تختی پر نئی بات رقم کی گئی ہے۔

خودی کا ذوق میرے لیے شہد ہے کیا کروں یہی میری کیفیت ہے۔

پہلے میں اس کے کیف کو خود آزماتا ہوں، پھر اسے اہل شرق کی نذر کرتا ہوں۔

(۳)

اقبال کے شعر اور خطبات میں ربط و تعلق ایک نمایاں موضوع بحث رہا ہے۔ اقبال کی شاعری کا خطبات اور نثری افکار سے کیا تعلق ہے؟ اس کا جواب بھی اقبال کا کلام بخوبی دیتا ہے۔ اقبال کو قوم سے یہ شکوہ ہے کہ وہ انہیں محض ایک شاعر کے طور پر ہی دیکھتی ہے:

من اے میر امم داد از تو خواہم
مرا یاراں غزل خوانے شمردند[۲۷]

اے شاہ امم! میں آپ سے داد طلب کرتا ہوں کہ دوستوں نے مجھے فقط غزل خواں جانا۔

اقبال کہتے ہیں کہ ان کا شعر اس امر کا غماز ہے کہ ان کے ہاں شعر و عشق اور فلسفہ و حکمت باہم موجود ہیں:

ز شعر دلکش اقبال میتوان دریافت
کہ درس فلسفہ میداد و عاشقی ورزید[۲۸]

اقبال کے دلکش اشعار سے معلوم کیا جا سکتا ہے کہ یہ درس تو فلسفہ کا دیتا رہا مگر خود اس نے عاشقی اختیار کیے رکھی۔

اقبال نے اپنے نصب العین کو حاصل کرنے کے لیے جہاں 'اعجاز و بیان' سے کام لیا، 'حجت' کی قوت و تاثیر کو بھی استعمال کیا:

تکیہ بر حجت و اعجاز و بیان نیز کنند
کار حق گاہ بہ شمشیر و سنان نیز کنند[۲۹]

کبھی دلائل اور فصاحت سے بھی کام لیتے ہیں اور کبھی حق کو پھیلانے کے لیے شمشیر و سناں بھی استعمال کرتے ہیں۔

اقبال نے جب اپنے مدعا کو خطبات میں بیان کیا تو اس کے اسلوب کو 'حرف پیچا پیچ' اور جب شاعری میں بیان کیا تو اس کے اسلوب کو 'حرف نیش دار' کہا۔ اول الذکر کی اصل 'فکر' اور ثانی الذکر کی اصل 'ذکر' کو قرار دیا۔ اقبال کی تمنا یہ ہے کہ ذکر اور فکر کے سرچشموں سے پیدا ہونے والے اس 'نور بصیرت' کو ایک وحدت کے طور پر سمجھا جائے:

من بطبع عصر خود گفتم دو حرف — کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف
حرف پیچاپیچ و حرف نیش دار — تا کنم عقل و دل مردان شکار
حرف تہ داری باندازِ فرنگ — نالۂ مستانہ ئی از تارِ چنگ
اصل این از ذکر و اصل آن ز فکر — ای تو بادا وارث این فکر و ذکر
آب جویم از دو بحر اصل من است — فصل من فصل است و ہم وصل من است
تا مزاج عصر من دیگر فتاد — طبع من ہنگامۂ دیگر نہاد[۵۰]

میں نے اپنے دور کی ذہن سے دو باتیں کی ہیں اور ان دو ظروف میں دو سمندر بند کر دیے ہیں۔
میں نے پیچیدہ زبان بھی استعمال کی ہے اور نیشدار (واشگاف) بھی تاکہ میں اس دور کے مردوں کے عقل و دل کو شکار کر سکوں۔
میں نے مغرب کے انداز کے مطابق تہ دار الفاظ بھی کہے ہیں اور اپنے تار رباب سے نالۂ مستانہ (شعروں کی صورت میں) بھی بلند کیا ہے۔
ایک کی اصل ذکر سے ہے اور دوسرے کی فکر سے، خدا کرے کہ تو اس ذکر و فکر کا وارث بنے۔
میں ندی ہوں میرا منبع یہ دو بحر ہیں۔ میری جدائی جدائی بھی ہے اور وصل بھی۔
چونکہ میرے دور کا مزاج مختلف ہے اس لیے میری طبیعت نے بھی اور طرح کا ہنگامہ پیدا کیا ہے۔

(۴)

اقبال کی شاعری ہماری علمی و معاشرتی زندگی میں رجحان ساز عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال کا کلام ہمارے لیے صرف ادبی سرمایہ ہی نہیں بلکہ قومی و ملی سطح پر صحتمندانہ شعور کے فروغ اور مثبت رویوں کی تشکیل کا ایک موثر ذریعہ بھی ہے۔ اقبال قوم سے یہی توقع کرتے ہیں کہ وہ ان کے اشعار کے روایتی فنی حسن وقبح پر توجہ کرنے کی بجائے ان کے مقصود پر نظر رکھے اور وہ اقدار عالیہ پیدا کرنے کی کوشش کی جائے جن کے فروغ کے لیے اقبال نے اپنی تمام فنی صلاحیت کو وقف رکھا:

دگر آئین تسلیم و رضا گیر — طریق صدق و اخلاص و وفا گیر
مگو شعرم چنین است و چنان نیست — جنون زیرکی از من فرا گیر[۵۱]

ایک بار پھر تسلیم و رضا اور صدق و اخلاص و وفا کا طریق اپنا۔

یہ نہ کہہ کہ میرا شعر یوں ہے اور یوں نہیں ہے بلکہ ان میں جس جنونِ زیرک (کی تعلیم) ہے، وہ لے لے۔

اقبال نے اپنی شاعری میں ادبی یا فنی مقاصد کو پیشِ نظر نہیں رکھا بلکہ اس کے ذریعے اس نور کے ابلاغ وفروغ کا سامان کیا ہے جو نور قوم کی ایک سو تیں سال کی تاریک رات کو سحر میں بدل سکتا ہے۔ اس نور کا سرچشمہ قرآن حکیم ہے:

بگو از من نوا خوان عرب را ‌‌‌‌‌ ‌ بہای کم نہادم لعل لب را
از آن نوری کہ از قرآن گرفتم ‌‌‌‌‌ ‌ سحر کردم صد و سی سالہ شب را[۵۲]

عرب کے شعراء کو میری طرف سے کہہ دو، میں نے لب لعلیں (روایتی محبوب) کو بہت کم اہمیت دی ہے۔

البتہ اس نور سے جو میں نے قرآن پاک سے حاصل کیا ہے، میں نے (ہندی مسلمان کی) ایک سو تیں سالہ لمبی رات کو صبح میں تبدیل کر دیا ہے۔

(۵)

اقبال کے نزدیک ان کا کلام محض اردو یا فارسی ادب میں اضافہ نہیں بلکہ ان کے پیغام کو قوم تک پہنچانے کا ایک وسیلہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ خود اقبال اپنے شعر کو قوم کے فکر و شعور کا لازمی حصہ دیکھنا چاہتے ہیں:

ہے گِلہ مجھ کو تری لذّتِ پیدائی کا
تُو ہُوا فاش تو ہیں اب مرے اَسرار بھی فاش
شُعلے سے ٹُوٹ کے مثلِ شرَر آوارہ نہ رہ
کر کسی سینۂ پُر سوز میں خلوت کی تلاش![۵۳]

حوالہ جات

۱- بال جبریل و کلیات اقبال اردو کے متفرق مقامات
۲- علامہ اقبال، کلیات اقبال، فارسی، ص ۳۳۱۔
۳- ایضاً، ص ۵۱۴۔
۴- ایضاً، ص ۴۰۰۔
۵- ایضاً، ص ۴۰۲۔
۶- ایضاً، ص ۴۳۶۔
۷- ایضاً، ص ۵۰۳۔
۸- ایضاً، ص ۶۳۱۔
۹- ایضاً، ص ۳۶۶۔
۱۰- ایضاً، ص ۴۴۳۔
۱۱- ایضاً، ص ۴۶۵۔
۱۲- ایضاً، ص ۴۷۹۔
۱۳- ایضاً، ص ۴۱۹۔
۱۴- ایضاً، ص ۴۸۹۔
۱۵- ایضاً، کلیات اقبال، اردو، ص ۳۷۹۔
۱۶- ایضاً ص ۴۱۲۔
۱۷- ایضاً ص ۶۱۲۔
۱۸- ایضاً ص ۶۳۹۔
۱۹- ایضاً، کلیات اقبال، فارسی، ص ۵۱۹۔

20- S.A. Vahid, *Thought and Reflections of Iqbal*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1973, p. 85, 86.

۲۱- علامہ اقبال، کلیات اقبال، فارسی، ص ۱۷۔
۲۲- ایضاً، کلیات اقبال، اردو، ص ۳۹۳۔
۲۳- ایضاً، ص ۶۲۳۔
۲۴- ایضاً، کلیات اقبال، فارسی، ص ۹۶۳۔

۲۵- ایضاً،ص۹۶۵۔

۲۶- ایضاً،ص۹۶۶۔

۲۷- ایضاً،ص۹۶۵۔

۲۸- ایضاً، کلیات اقبال، اردو،ص۸۵۔

۲۹- ایضاً، کلیات اقبال، فارسی،ص۴۴۷۔

۳۰- ایضاً،ص۳۶۳۔

۳۱- ایضاً،ص۳۹۲۔

۳۲- ایضاً،ص۹۶۳۔

۳۳- ایضاً،ص۳۹۸۔

۳۴- ایضاً،ص۴۰۲۔

۳۵- ایضاً،ص۳۹۹۔

۳۶- ایضاً،ص۹۸۔

۳۷- ایضاً،ص۴۳۶۔

۳۸- ایضاً،ص۴۳۶۔

۳۹- ایضاً،ص۹۲۵۔

۴۰- ایضاً،ص۴۸۰۔

۴۱- ایضاً،ص۵۳۸۔

۴۲- ایضاً،ص۵۱۷۔

۴۳- ایضاً،ص۳۹۲۔

۴۴- ایضاً، کلیات اقبال، اردو،ص۳۵۳۔

۴۵- ایضاً، کلیات اقبال، فارسی،ص۵۱۷۔

۴۶- ایضاً،ص۵۳۹۔

۴۷- ایضاً،ص۹۲۵۔

۴۸- ایضاً،ص۳۲۶۔

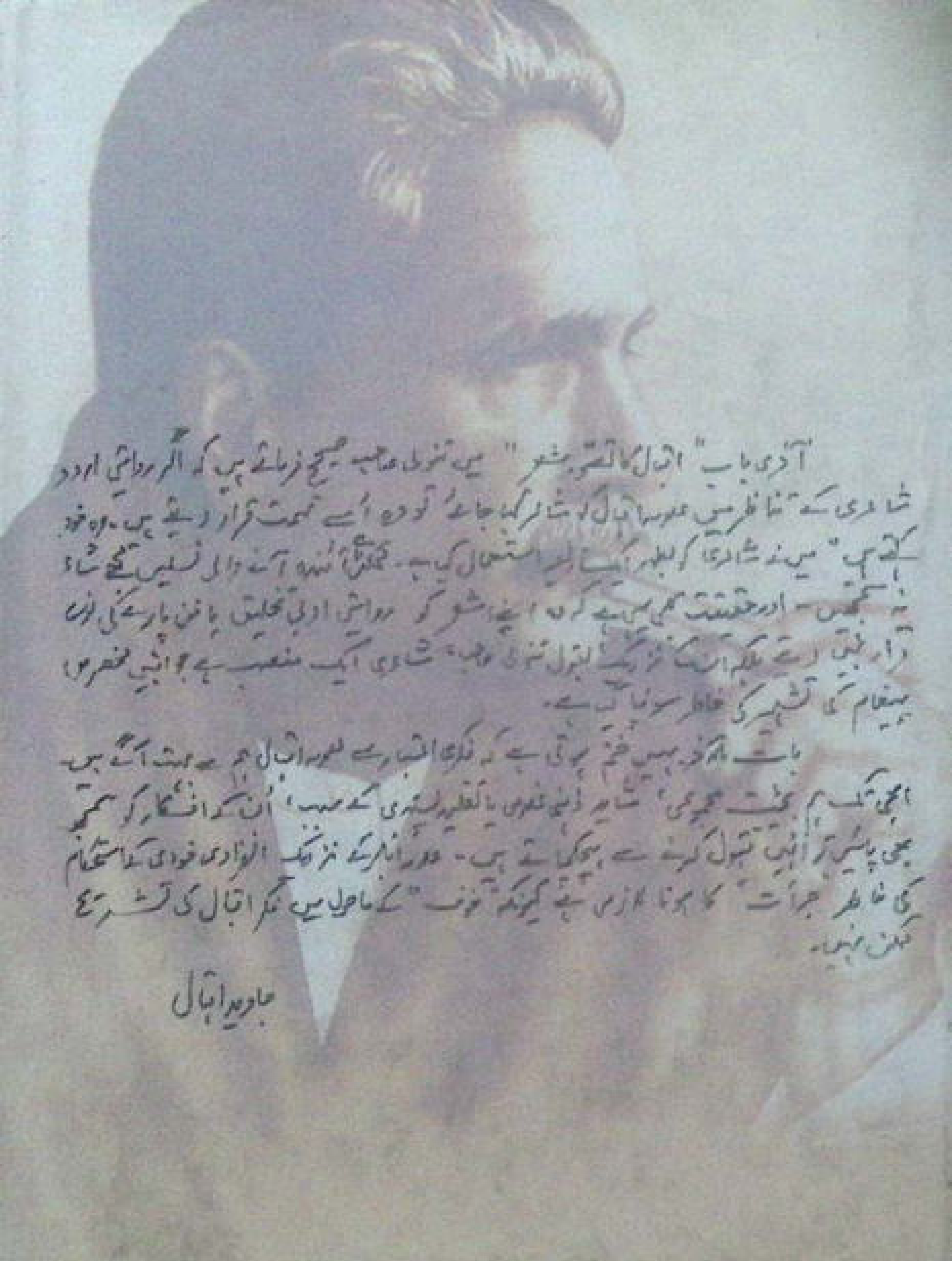
۴۹- ایضاً،ص۳۶۳۔

۵۰- ایضاً،ص۷۹۰۔

۵۱- ایضاً،ص۹۶۸۔

۵۲- ایضاً،ص۹۶۳۔

۵۳- ایضاً،ص۶۱۳۔



آخری باب "اقبال کا تصورِ شعر" میں تنویر صاحب صحیح فرماتے ہیں کہ اگر روایتی اردو شاعری کے تناظر میں علامہ اقبال کو شاعر کہا جائے تو وہ اُسے تہمت قرار دیتے ہیں۔ وہ خود کہتے ہیں "میں نے شاعری کو بطور ایک آلہ استعمال کیا ہے۔ کم از کم آنے والی نسلیں مجھے شاعر نہ سمجھیں۔" اور حقیقت بھی یہی ہے کہ وہ اپنے شعر کو روایتی ادبی تخلیق یا فن پارے کی طرح قرار نہیں دیتے بلکہ ان کے نزدیک بقول تنویر صاحب، شاعری ایک منصب ہے جو انہیں مخصوص پیغام کی تشہیر کی خاطر سونپا گیا ہے۔

بات یہاں ختم ہوتی ہے کہ فکری اعتبار سے علامہ اقبال ہم سے بہت آگے ہیں۔ ابھی تک ہم بحیثیت قوم، شاید ذہنی غلامی یا تقلید پسندی کے سبب، اُن کے افکار کو سمجھ بھی پائیں تو انہیں قبول کرنے سے ہچکچاتے ہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک انفرادی خودی کے استحکام کی خاطر "جرأت" کا ہونا لازمی ہے کیونکہ "خوف" کے ماحول میں فکرِ اقبال کی تشریح ممکن نہیں۔

جاوید اقبال

ادارہ فکرِ جدید